

L' Unico

ovvero

Der Einzige

und

sein Eigenthum.

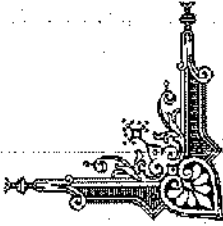
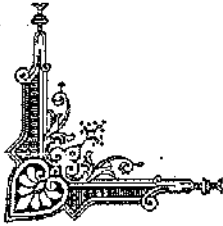
Von

Max Stirner.

versione italiana in terza edizione
della Casa Editrice Sociale

Milano

1922



Nota introduttiva alla prima edizione de "L'UNICO"
della Libreria Editrice Sociale di Milano 1911

Annunciando questa nuova edizione de L'Unico di Max Stirner, avevamo promesso di farla precedere da una prefazione illustrativa. Mentre però si concretava il lavoro di traduzione e di composizione abbiamo mutato pensiero, persuasi che qualunque studio, il più sereno e appassionato non potrebbe essere che una limitazione e una interpretazione de l'opera stessa, quando non fosse una sommaria biografia stirneriana. Il che, nel primo caso, sarebbe arbitrario e nel secondo inutile, giacchè pensiamo di poter dare presto alle stampe — oltre agli Scritti minori — la Vita e l'opera di Max Stirner scritta da John Henry Mackay e giustamente apprezzata fra gli studiosi.

Da quest'opera togliamo il disegno di Federico Engels, il quale è la sola immagine che si abbia dell'autore de L'Unico.

MAX-TIRNER

L'VNICO



CASA EDITRICE SOCIALE MILANO

L'UNICO

MAX STIRNER
(KASPAR SCHMIDT)

L'UNICO

Der Einzige und sein Eigentum

TERZA EDIZIONE COMPLETA DAL TEDESCO



MILANO
CASA EDITRICE SOCIALE
VIALE MONZA 77

INDICE DE "L'UNICO,,

IO HO RIPOSTO LA MIA CAUSA NEL NULLA	Pag. 7
--------------------------------------	--------

Parte prima: L'UOMO

I. UNA VITA UMANA	Pag. 11
II. UOMINI DEL TEMPO ANTICO E DEL MODERNO	» 19
1. GLI ANTICHI	» 19
2. I MODERNI	» 29
§ 1. <i>Lo spirito</i>	» 33
§ 2. <i>Gli ossessi</i>	» 39
<i>(Il regno dei fantasmi)</i>	» 45
<i>(La follia)</i>	» 49
§ 3. <i>La gerarchia</i>	» 73
3. I LIBERI	» 105
§ 1. <i>Il liberalismo politico</i>	» 105
§ 3. <i>Il liberalismo sociale</i>	» 123
§ 3. <i>Il liberalismo umanitario</i>	» 133
<i>Post-scriptum</i>	» 155

Parte seconda: IO

I. LA PROPRIETA	Pag. 163
II. IL PROPRIETARIO	» 179
1. LA MIA POTENZA	» 193
2. I MIEI RAPPORTI	» 219
3. LA CONOSCENZA DI ME STESSO	» 333
III. L'UNICO	» 377



IO HO RIPOSTO LA MIA CAUSA NEL NULLA

Qual'è la causa che io sono chiamato a difendere?

Innanzitutto essa è sempre la buona Causa; poi è la causa di Dio, della Verità, della Libertà, dell'Umanità, della Giustizia; sarà in seguito quella del mio Principe, del mio Popolo, della mia Patria; e infine quella dello Spirito, e mille altre ancora. Ma che la causa che io difendo sia la *mia* causa – la mia propria causa – no. « Dalli all'egoista, il quale non pensa che a sè stesso! »

Come dunque intendono la loro causa coloro di cui dobbiamo prendere a cuore i loro interessi, e ai quali dobbiamo consacrarci ed entusiasmarci? Vediamo.

Voi che conoscete di Dio tante e sì profonde cose; voi che per secoli e secoli avete « esplorato le altezze della Divinità » ed avete penetrato i vostri sguardi fino in fondo al suo cuore, sapreste dirci come Dio la pensa in riguardo alla « causa divina » che siamo chiamati a servire? Non nascondeteci, dunque, i disegni del Signore. Diteci: che cosa vuole? Che cosa pensa? Quale è la sua causa? Se, come a noi è prescritto, ha abbracciato una causa estranea a lui stesso e s'è fatto araldo della Verità e dell'Amore! Quest'assurdità vi muove a sdegno; e ci insegnate che essendo

Dio stesso Amore e Verità, la causa della Verità e quella dell'Amore, sposandosi con la sua, non gli sono estranee. Vi sembra strano che Dio possa essere come noi, poveri vermi, e che faccia sua la causa di un altro: vi ripugna solo il sopporlo. « Dio abbraccerebbe la causa della Verità se non fosse lui stesso la Verità »? Dio si occupa solo della *sua* causa: egli è tutto nel tutto, dimodochè tutto è la sua causa. Ma noi non siamo tutto nel tutto, perciò essendo la nostra causa troppo miserrima e disprezzabile, noi dobbiamo «servire una causa superiore». Ecco ciò che è evidente: Dio non si cura che delle sue cose; si occupa di se stesso; non pensa che a se stesso; e la mèta di tutte le sue azioni è se stesso: anatema a chi contraria i suoi disegni. Egli non serve nulla di superiore e non cerca che di soddisfare se stesso. La causa che difende è puramente *egoista*.

E l'Umanità, di cui dobbiamo pure difendere gli interessi come nostri, quale causa difende? Quella di un altro? Una causa superiore No. L'Umanità non vede che sè stessa; l'Umanità non ha altro scopo che l'Umanità; la sua causa è se stessa. Purchè essa si sviluppi, poco le importa che gli individui ed i popoli soccombano al suo servizio: essa trae da essi quello che ne può trarre, e allorchè questi hanno soddisfatto al compito che l'Umanità reclamava da loro, li getta, come ringraziamento, nel letamaio della storia. La causa che difende l'Umanità non è puramente *egoista*?

Sarebbe inutile continuare ancora ad insistere nelle dimostrazioni, a proposito di qualunque delle cause che ci chiamano in loro difesa, chè non si tratta per esse che di esse e non di noi, del loro bene e non del nostro. Riflettete da voi stessi, e dite se la Verità, la Libertà, la Giustizia, ecc., non si occupano di voi altro che quando reclamano il vostro entusiasmo e i vostri servigi. Tutto quello che vi domandano è che voi siate dei servitori zelanti e che rendiate loro solenne omaggio.

Osservate il Popolo tutelato dai patrioti infervorati: i patrioti cadono sul campo di battaglia o si battono tra gli stenti o muoiono di fame: che cosa fa il Popolo? Il Popolo! E' col concime dei loro cadaveri che esso diventa un «Popolo fiorente»! Gli individui sono morti « per la grande causa del Popolo » che li retribuisce con qualche frase di tardiva riconoscenza, conservando per sè tutto il profitto. Questo mi sembra un egoismo alquanto

lucroso.

Ma contemplate ora quel Sultano che dedica le sue tenere cura ai «suoi». Non è l'immagine del più puro sacrificio; e la sua vita non è forse una perpetua dedizione di sè stesso per i «suoi»? Eh, sì: per i «suoi»! Vuoi però metterlo a prova? Tenta di dimostrargli che non sei «il suo», ma che sei «il tuo»: rifiutati al suo egoismo: sarai all'istante gettato in galera. Il Sultano ha basato la sua causa su se stesso: egli è tutto nel tutto — è l'Unico — e non permette ad alcuno di non essere dei «suoi».

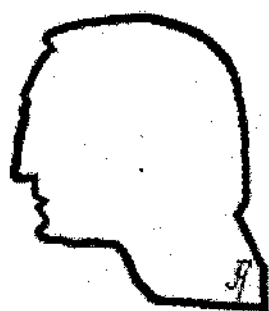
Questi esempi illustri non v'insegnano nulla? Non vi invitano a pensare che l'Egoista potrebbe forse aver ragione? Da parte mia ne traggo una lezione: invece di continuare a servir disinteressatamente questi grandi egoisti, vorrei piuttosto essere io stesso l'Egoista.

Dio e l'Umanità hanno riposto la loro causa nel nulla — in se stessi. Io riporrò dunque la mia causa in me stesso: come Dio, io sono la negazione di tutto il resto; io sono per me tutto — sono l'Unico. Se, come voi l'assicurate, Dio e l'Umanità sono ricchi al punto d'essere per se stessi tutto nel tutto, per conto mio m'avvedo che mi manca molto meno ancora e che non ho da lagnarmi della mia «vanità». Io non sono già il nulla nel senso di «vano»; ma sono il Nulla da cui derivò tutto.

Lungi da me dunque qualunque causa che non sia interamente ed esclusivamente la *Mia*. La mia causa — dite voi — dovrebbe almeno essere la «buona causa»? Che cos'è buono? Che cos'è cattivo: queste per me non sono che vane parole!

Il divino concerne Dio; l'umano concerne l'Uomo. La mia causa non è nè divina nè umana; non è nè il vero, nè il buono, nè il giusto, nè il libero: è ciò che è *mio*: essa non è generale, ma *unica*, come io sono unico,

Nulla v'è al disopra di me.





PARTE PRIMA.

L'UOMO

« Per l'Uomo l'Ente Supremo è l'Uomo », disse Feuerbach.

« L' Uomo ora soltanto è scoperto », disse Bruno Bauer.

Esaminiamo un po' più da vicino questo Essere Supremo e questa scoperta

L

UNA VITA UMANA

Dal momento in cui apre gli occhi alla luce, l'Uomo cerca di liberarsi e conquistare *se* stesso in mezzo al *caos* in cui rimane confuso con il resto del mondo.

Ma tutto ciò cui si rivolge il bambino si ribella contro i suoi tentativi e afferma la propria indipendenza.

E siccome ognuno vuol fare di se stesso il centro di ogni cosa, urta da ogni parte contro le medesime pretensioni insite in tutti gli altri; e da ciò risulta inevitabilmente il conflitto, la lotta per l'autonomia e la supremazia.

Vincere o essere vinto non v'è altra alternativa. Il vincitore sarà il *padrone*; il vinto lo *schiavo*: l'uno eserciterà la sovranità e i «diritti di signore»; l'altro adempirà, umile e timoroso, ai «doveri di suddito»

Gli, *avversari*, però, non abbandonano la lotta: ciascuno rimane in agguato, spiandosi vicendevolmente la reciproca debolezza: i figli quella dei genitori; i genitori quella dei figli (la paura, per esempio); — chi non colpisce è colpito.

Dall'infanzia noi riusciamo a liberarci cercando di penetrare in fondo alle cose, o «dietro le cose»; perciò ne ricerchiamo il loro punto debole (nel che i fanciulli sono, come si sa, guidati da un istinto che non li inganna); ci divertiamo a spezzare tutto quello che ci capita sotto mano, ed è nostro grande godimento poter frugare negli angoli più reconditi e spingere i nostri sguardi e tentar di esplorare tutto quello che ci si tiene nascosto; provando in questo modo su tutto le nostre forze. E quando finalmente siamo riusciti a scoprire il segreto di una cosa, ci sentiamo sicuri di noi stessi: così, per esempio, quando siamo convinti che lo scudiscio non può più nulla contro la nostra ostinatezza, non lo temiamo più: «noi abbiamo oltrepassata l'età della sferza».

La nostra volontà ostinata, la nostra audacia, si ergono, più potenti di esse, dietro le verghe!

Piano piano riusciamo a persuaderci della nostra superiorità su tutto quello che ci sembrava inquietante: dietro la forza temuta della sferza, dietro il viso accigliato di nostro padre, dietro a tutto, insomma, noi scopriamo la nostra *Atarassia*; — cioè più niente ci turba, più nulla ci incute timore; noi acquistiamo la percezione del nostro potere di esistere e di vincere; noi scopriamo che nulla può contraddirci. Ciò che ci ispirava timore e rispetto, lungi dall'intimidirci, ci incoraggia; di fronte al rigido comando dei superiori e dei genitori, più ostinata si drizza la nostra volontà, più artificiosa gioca la nostra astuzia. E mano mano che

apprendiamo a conoscerci, sempre più ci appare trascurabile e insignificante ciò che credevamo insormontabile. Ma che cos'è, dunque, la nostra destrezza, la nostra astuzia, il nostro coraggio, la nostra audacia, se non *Spirito*? Per lungo tempo siamo sottratti a una lotta che più tardi ci si imporrà incessantemente: la lotta contro la *Ragione*. La più bella infanzia trascorre senza che ci troviamo costretti a dover dibatterci contro la ragione. Noi non ci curiamo affatto di essa: con essa noi non abbiamo alcun rapporto; ed essa non ha alcun impero su di noi. Non si ottiene nulla da noi tentando di *convincerci*; sordi alle buone ragioni ed indifferenti ai migliori argomenti, siamo, al contrario, vivamente acquiescenti alle carezze ed ai castighi.

Solo più tardi incomincia l'aspro periodo di lotta contro la *ragione*: e con esso si apre una nuova fase della nostra vita. Fanciulli, non ci abbandonavamo a vane fantasticherie.

Lo *Spirito* è il primo aspetto sotto il quale si rivela a noi stessi il nostro essere intimo; è il primo nome con il quale umanizziamo il divino, cioè l'oggetto delle nostre preoccupazioni, il fantasma, la «potenza superiore». Nulla più ormai s'impone al nostro rispetto: noi siamo pieni di giovanili entusiasmi, consci della nostra forza; ed il mondo perde ai nostri occhi ogni credito, perchè noi ci sentiamo superiori ad esso: — noi ci sentiamo *Spirito*. Da questo momento ci accorgiamo che avevamo fin qui guardato il mondo senza vederlo; noi non l'avevamo ancora contemplato con gli occhi dello Spirito.

E' sulle *potenze della natura* che noi misuriamo le nostre prime forze. I genitori s'impongono quali potenze naturali; più tardi, si dice: «Bisognerebbe abbandonare padre e madre perchè ogni potenza naturale fosse spezzata». E viene il giorno in cui si abbandonano e il legame si spezza. Per l'uomo che pensa, cioè per l'uomo «spirituale», la famiglia non è una potenza naturale, e deve fare astrazione dei genitori, dei fratelli, delle sorelle, ecc. Se questi «rinascano» in seguito come *potenze spirituali e razionali*, queste nuove potenze non sono più quello che erano in origine.

E non è solamente il giogo dei genitori che il giovane scuote: è di ogni

autorità umana che si libera. Gli uomini non formano più un ostacolo davanti al quale egli s'arresta, perchè gli si dice: «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini». il nuovo punto di vista sotto cui si mette, è il *celeste*; e, visto da questa altezza, tutto il «*terrestre*» si allontana, rimpicciolisce, si offusca e si perde avvolti in una bruma di disprezzo.

Da questo momento avviene un cambiamento radicale nell'orientamento intellettuale del giovane, essendo divenuto *Spirito*; mentre il fanciullo, non sentendosi ancora Spirito, era alla mercè dei libri dai quali riceveva automaticamente gli insegnamenti. Il giovane non si attiene più alle cose, ma cerca di afferrare i *pensieri* che queste cose racchiudono; così, per esempio, tralascierà di accumulare confusamente nella sua testa i *fatti* e le *date* storiche, per sforzarsi di penetrarne lo *Spirito*; il fanciullo, al contrario, se può comprendere bene l'*incatenamento* dei fatti, è incapace di scioglierne le idee; perciò ammuccia le conoscenze che acquista senza attenersi *a priori* a un metodo teorico: insomma, senza ricercare delle Idee.

Nell'infanzia si doveva sormontare la resistenza delle *leggi del mondo*; al presente, per qualunque cosa ci proponiamo di fare, urtiamo contro a qualche obiezione dello spirito, della ragione, della *coscienza*. «Ciò non è ragionevole; non è cristiano; non è patriottico!» ci grida la coscienza; e noi ci asteniamo dal fare quella data cosa. Quello che noi temiamo non è nè la potenza vendicatrice delle Eumenidi, nè la collera di Poseidone, nè il Dio che tutto vede, nè il castigo paterno: noi temiamo la *Coscienza*...

Ormai siamo «i servitori dei nostri pensieri»; noi obbediamo ai loro ordini come altre volte obbedivamo a quelli dei genitori o degli uomini. Sono esse (idee, rappresentazioni, *credenze*) che sostituiscono le ingiunzioni paterne e che governano la nostra vita.

Non pertanto anche da fanciulli, noi pensavamo di già: ma i nostri pensieri non erano incorporei, astratti, *assoluti*; essi non erano *altro che dei pensieri*; (un cielo per sè stesso; un puro mondo di pensieri); non erano insomma dei pensieri *logici*.

Non avevamo, al contrario, altri pensieri all'infuori di quelli che ci ispiravano gli avvenimenti o le cose; noi giudicavamo che una data cosa fosse di

tale o tal'altra natura. E pensavamo pure che «Dio ha creato questa mondo che noi vediamo»; ma il nostro pensiero non andava più lontano; non «scrutavamo» «le profondità della stessa Divinità». Dicevamo: «Questo è vero; questa è la verità»; senza ricercare il Vero in sè, la Verità in sè, senza domandarci se «Dio è la Verità». Poco ci importavano «le profondità della Divinità, la quale è la Verità». Pilato non si ferma a delle domande di pura logica o, in altri termini, di pura teologia) come: «Che cos'è la Verità?»; tuttavia, presentandosi l'occasione, non esiterà a distinguere «quello che è vero da quello che è falso di una data cosa»; cioè, se *tale cosa determinata* è vera.

Ogni pensiero inseparabile da una *cosa* non è ancora *un pensiero per se stesso*, un pensiero assoluto.

Per il giovane non v'è più vivo godimento che scoprire e far suo il *pensiero puro* la Verità, la Libertà, la Umanità, l'Uomo, tutti questi astri luminosi che rischiarano il mondo dei pensieri, illuminano ed esaltano l'anima giovanile.

Ma una volta che lo Spirito è riconosciuto come la cosa essenziale, si rileva una differenza: lo spirito può essere ricco o povero; per conseguenza non trascuriamo nessun mezzo per diventare ricchi di spirito. Lo spirito vuole estendersi, vuole fondare un suo proprio regno; un regno che non è di questo mondo, ma lo sorpassa: perciò egli aspira a riassumere e concretare in su ogni spiritualità. Dunque, benchè io sia spirito, non sono ancora spirito *perfetto*, e debbo accingermi a ricercare questo spirito per letto. Ed ecco che non appena ho ritrovato me stesso, riconoscendomi quale spirito, mi smarrisco di nuovo, e subito, conscio della mia pochezza, mi sento umiliato davanti allo spirito perfetto, riconoscendo che egli non è in me, ma fuori di me, *al di là* di me.

Tutto dipende dallo Spirito: ma qual'è lo spirito «buono»? Lo spirito buono e vero è l'ideale dello spirito: «Spirito Santo». Esso non è nè il mio, nè il tuo: è una spirito ideale, superiore: è «Dio», «Dio è lo Spirito». E «Dio che è nei cieli concede lo spirito perfetto a coloro che glielo domandano». (Luca, 11, 13).

L'uomo adulto differisce dal giovane per ciò che egli prende il mondo come è, senza vedere da per tutto degli errori da correggere, dei mali da guarire, e senza

pretendere di foggiarlo secondo il suo ideale. In lui si fortifica l'opinione che si deve agire verso il mondo a seconda del proprio *interesse*, e non secondo il proprio *ideale*.

Fino a tanto che l'uomo non vede in se stesso che lo Spirito, e basa ogni suo merito nell'essere spirito (poco; importa al giovane di arrischiare la sua vita, la vita «materiale» per un nonnulla, per la più insignificante offesa al suo amor proprio) avrà sempre dei pensieri, delle idee che spera di poter un giorno realizzare, allorquando avrà trovato la sua via, uno sbocco alla sua attività; questi pensieri, queste idee che l'uomo possiede rimangono provvisoriamente inadempiti, irrealizzati: non si ha che un *Ideale*.

Ma appena ci metteremo ad amare il nostro «corpo» — ciò avviene ordinariamente nell'età matura — e a provare piacere nell'essere quello che si è, a vivere la propria vita, cessiamo di inseguire l'ideale per attenerci ad un interesse personale — egoista —; ad un interesse che non si limita più alla soddisfazione del solo spirito; ma si estende ed abbraccia tutto l'individuo: l'interesse diventa allora veramente interessato. Confrontate l'uomo maturo col giovane: quello vi sembrerà più aspro, più egoista, meno generoso: senza dubbio. E forse per questo più cattivo? No, non è vero? Egli è semplicemente diventato più positivo; o, come più comunemente si dice, più «pratico». E ciò avviene perchè l'uomo maturo, man mano, e sempre più risolutamente, è andato facendo di se stesso il centro di tutto; mentre il giovane, facile all'entusiasmo, è distolto dalla riflessione da altri pretesti — Dio, la Patria, ecc. — che non lo riguardano. Da questo momento l'uomo ritrova se stesso una *seconda* volta. Il giovane aveva trovato la sua «*spiritualità*» e si era di nuovo smarrito nella ricerca dello Spirito *universale* e perfetto dello Spirito Santo, dell'Uomo, dell'Umanità, di tutti gli Ideali, insomma. L'uomo adulto si riprende e ritrova il suo spirito *incarnato* in se stesso, fatto carne, e divenuto qualcuno.

Il fanciullo non mette nei suoi desideri nè idee nè pensieri; il giovane non conosce che interessi spirituali; invece gli interessi dell'uomo sono materiali, personali ed egoistici. Allorchè il fanciullo non ha qualche *oggetto* con cui possa trastullarsi, si annoia, perchè non sa ancora occuparsi di se stesso. Al contrario, il giovane si stanca presto degli oggetti, perché da questi oggetti

nascono per lui dei *pensieri*; ed egli si dedica innanzi tutto ai suoi pensieri e ai suoi sogni, che l'occupano spiritualmente: «il suo spirito è occupato».

Il giovane non attribuisce alcun valore a tutto quello che non è spirituale, e considera tutte le altre cose come cose «futili». Se gli avviene di prendere sul serio i più insignificanti nonnulla (per esempio, le cerimonie della vita universitaria e le altre formalità in uso tra studenti), è perchè vi ha scoperto lo *Spirito*, cioè perchè in esse gli si sono rivelati dei *simboli*.

Io mi sono ritrovato dietro alle cose e mi sono scoperto Spirito; più tardi mi ritrovo *dietro ai pensieri* e mi scopro loro creatore e loro *possessore*. All'età delle visioni i miei pensieri facevano ombra al mio cervello come l'albero al suolo che lo nutre: essi aleggiavano attorno a me quali incubi febbrili e con la loro terribile potenza mi turbavano. I pensieri stessi avevano assunto forme corporee, e questi fantasmi io li vedevo: essi si chiamavano Dio, Imperatore, Papa, Patria, ecc., ecc. Oggi distruggo queste incarnazioni menzognere, rientro in possesso dei miei pensieri e dico: *Io* solo ho un corpo e sono qualcuno. Io considero il mondo per quello che rappresenta per me: esso è il *mio* inondo: è mia proprietà: tutto riferisco a me stesso. Prima ero spirito e il mondo era ai miei occhi degno solamente del mio disprezzo: oggi sono io; sono proprietario, e respingo nel nulla questi spiriti e queste idee di cui ho misurata la vanità. Essi non hanno più alcun potere su di me, come nessuna «potenza della terra» può averne sullo Spirito.

Il fanciullo era realista, occupato delle cose di questo mondo fino a che gli venne dato di penetrare la loro essenza occulta; il giovane è idealista, entusiasta dei suoi pensieri, fino al giorno in cui diventa uomo fatto: — uomo egoista, che pone al disopra delle cose e delle idee la sua gioia, il suo interesse personale. E il vecchio?... Allorchè avrò raggiunto questo gradino e sarò divenuto tale, avrò tempo di parlarne.



MAX STIRNER

(da un disegno di F. Engels)

Dalla prima edizione
Libreria Editrice Sociale Milano
1911

II.

UOMINI DEL TEMPO ANTICO E DEL MODERNO.

Come si sviluppò ciascuno di noi? Quali furono i suoi sforzi? Che cosa desiderò? In che riuscì? Dove cadde? Quali intenti si proponeva? Quali desideri e quali progetti occupano oggi il suo cuore? Le sue opinioni quali cambiamenti hanno subito? I suoi principi quali scosse hanno provato? In breve: come ciascuno di noi è divenuto quello che è oggi; cioè dissimile da quello che era ieri o in altri tempi? Ciascuno può ricordarselo più o meno facilmente; ma soprattutto sentirà più vivamente i cambiamenti che in esso si effettuarono assistendo allo svolgersi della vita altrui.

Domandiamo dunque alla storia quali furono gli scopi e quali risultati ebbero gli sforzi dei nostri antenati.

I. — GLI ANTICHI.

Poichè l'abitudine ha imposto ai nostri avi che vissero all'epoca prima di Cristo il nome di «Antichi», non saremo noi a sostenere che, comparati a noi, gente sperimentata, potrebbero a più giusto titolo essere chiamati «bambini»; preferiamo invece inchinarci a loro come a vecchi genitori. Ma come poterono invecchiare in quel modo; e chi è colui che con la sua pretesa modernità giunse a soppiantarli?

Noi lo conosciamo, l'innovatore rivoluzionario, l'empio erede che profanò con le sue proprie mani il sabato dei suoi padri, per santificare la sua domenica, e che interruppe il corso del tempo per datare da se stesso un'età nuova: noi lo conosciamo e sappiamo che fu il Cristiano. Ma resterà egli eternamente giovane; è egli ancora il «Moderno», o è suonata l'ora di invecchiare anche per lui, che, fece invecchiare gli «Antichi»?

Siccome furono gli stessi Antichi a generare l'uomo moderno che doveva a loro sovrapporsi, esaminiamo dunque questa genesi.

Disse Feuerbach: «Per gli Antichi il mondo era una verità»; ma egli si

dimenticò un'aggiunta importante: «una verità nella quale cercavano la falsità, e che riuscirono a penetrare». E facilmente si riconoscerà ciò che bisogna pensare delle parole di Feuerbach, se si confrontano con quelle cristiane: e questo mondo è vano e caduco».

Il Cristiano non ha saputo mai convincersi della vanità della parola divina: egli crede invece ciecamente nella sua eterna e indistruttibile veridicità; e il trionfo di essa riesce tanto più clamoroso, quanto più profonde sono le meditazioni cui il Cristiano si abbandona; così gli Antichi erano penetrati di questo sentimento che il mondo e le leggi umane che lo sorreggevano (i vincoli del sangue, per esempio) erano la verità, dinanzi alla quale la loro impotenza doveva abbassare il capo. E precisamente quello che gli Antichi giudicavano di maggior valore è dai Cristiani respinto come cosa di nessun valore: ciò che gli uni avevano proclamato vero, gli altri vituperano come una menzogna. La tanto magnificata idea di patria perde ogni sua importanza, e il Cristiano è costretto a ritenersi «come uno straniero sulla terra»; il sacro dovere di seppellire i morti — che ispirò un capolavoro a Sofocle: l'*Antigone* — è ritenuto una ben trascurabile cosa: — «Lasciate i morti seppellire i loro morti» —; la indissolubilità dei vincoli familiari diventa un pregiudizio di cui non si saprebbe disfarsene (*Ebrei*, 11, 13. *Marco*, 10, 29); e così di seguito.

Abbiamo dunque potuto constatare che gli Antichi ritenevano per verità quello che agli occhi dei moderni risulta menzogna: gli uni credevano al naturale; gli altri allo spirituale; gli uni alle cose e alle leggi della terra; gli altri a quelle del cielo (la patria celeste — la Gerusalemme celeste). Ora ci rimane da esaminare come — dato che il pensiero moderno sia il prodotto del pensiero antico — fosse stata possibile una tale metamorfosi.

Furono gli stessi Antichi che contribuirono a fare della loro verità una menzogna.

Risaliamo all'epoca più fulgida dell'antichità, al secolo di Pericle: allora la sofistica era in auge, e la Grecia derideva tutto quello che era stato fino a quei tempi oggetto di gravi meditazioni.

Il giogo inesorabile delle realtà da troppo lungo tempo gravava

pesantemente sui padri, perchè da queste dure esperienze i loro discendenti non dovessero trarre ammaestramenti e imparare a *conoscersi*. Ed è con bell'ardimento che i *Sofisti* lanciarono il grido d'allarme: «Non lasciarti imporrel» e diffusero la loro dottrina: «Approfitta in ogni occasione della tua intelligenza, della tua accortezza, dell'ingegnosità del tuo spirito; è grazie a una intelligenza solida e bene esercitata che potrai trarti d'imbarazzo e assicurarti la migliore delle *sorti*, la più bella *vita*». Essi riconobbero dunque nello spirito la vera arma dell'uomo contro il mondo: ed è per ciò che i Sofisti tengono in alta considerazione l'abilità dialettica, l'arte oratoria e del disputare. E proclamano che bisogna in ogni occasione ricorrere allo spirito, perchè per loro esso è un'arma, un *mezzo*, come per i fanciulli lo è l'astuzia e l'ostinatezza. Lo spirito è per essi l'*intelligenza*, la ragione infallibile.

Questa educazione intellettuale, verrebbe ai nostri tempi giudicata incompleta, unilaterale; e la si vorrebbe completata con l'aggiunta: «Non educate unicamente la vostra intelligenza; ma bensì anche il vostro cuore». Così fece *Socrate*.

Se infatti il cuore fosse rimasto ancora interamente assoggettato agli impulsi disordinati derivanti da ogni influenza esteriore; se fosse stato lasciato in balia ai suoi impulsi naturali, sarebbe stato la fonte delle più svariate aspirazioni; e fatalmente sarebbe avvenuto che il libero intelletto, asservito al «cattivo cuore» si prestasse a giustificare ed a realizzare tutto quello che il « cattivo cuore » avesse suggerito.

Socrate dichiara perciò che non basta impiegare in ogni circostanza la propria intelligenza, ma che importa innanzi tutto sapere a quale scopo vogliamo farla servire. Noi diremmo oggi che questo scopo deve essere il «Bene»; ma per arrivare al bene bisogna essere morali. Socrate è dunque il fondatore dell'etica.

Il principio della sofistica conduceva ad ammettere nell'uomo il più ciecamente schiavo delle sue passioni la possibilità d'essere un sofista formidabile, capace, grazie alla potenza del suo spirito, di interpretare e modellare ogni cosa secondo le, aspirazioni del suo rozzo cuore. Infatti,

qual'è l'azione in favore della quale non si posson trovare; cercando bene, delle «buone ragioni»?

Perciò Socrate aggiunse: se desiderate che la vostra saggezza venga apprezzata, dovete avere «un cuore puro». Qui incomincia il secondo periodo della liberazione del pensiero greco, il periodo della *purezza del cuore*. Il primo finisce con i Sofisti, allorchè questi ebbero proclamato la potenza illimitata dell'intelletto. Ma il cuore rimase sempre schiavo del mondo: esso fu il suo servitore, agitato da passioni terrestri. Bisognò da allora coltivare questo cuore rozzo: fu l'epoca *dell'educazione del cuore*. Ma qual'è l'educazione che conviene al cuore? L'intelligenza è pervenuta a trastullarsi liberamente di tutto il contenuto dello spirito, di cui essa è una faccia; egual sorte minaccia il cuore: di fronte ad esso deve crollare tutto ciò che appartiene al mondo, di modo che, finalmente, per amor suo — cioè per la *Felicità* — per la felicità del cuore — si rinunzierà alla famiglia, alla comunità, alla patria, ecc.

L'esperienza quotidiana insegna che la ragione può da lungo tempo aver rinunciato a una cosa, allorchè il cuore batte ancora per essa lungamente. Di modo che, benchè l'intelligenza sofistica si sia resa completamente padrona delle antiche forze onnipotenti, rimaneva ancora, affinchè non avessero più alcun potere sull'uomo, da espellerle dal cuore, ove esse regnavano ancora incontrastate.

Fu Socrate che dichiarò questa guerra; e la pace non fu conclusa che il giorno in cui scomparve il mondo antico.

Con Socrate incomincia lo studio del cuore; e tutto il suo contenuto passa sotto l'esame della critica.

Gli ultimi, i supremi sforzi degli Antichi riuscirono a espellere dal cuore tutto il suo contenuto e a non farlo più battere per cosa alcuna.

Questa fu l'opera degli *Scettici*. Così fu conseguita quella purezza del cuore, come all'epoca dei Sofisti si ottenne la liberazione dell'intelletto. Il risultato della coltura sofistica fu che l'intelligenza non si lasciò più *arrestare* da cosa alcuna: quello della educazione scettica, che il cuore non si lasciò più

commuovere da alcuna cosa.

Fintanto che l'uomo rimane preso tra gli ingranaggi delle cose mondane e ne è da esse impacciato nei suoi rapporti — e tale rimane sino alla fine dell'antichità perchè il suo cuore ha dovuto pur sempre lottare per rendersi indipendente — egli non è ancora spirito. Lo spirito, infatti, è immateriale; esso non ha rapporti nè con il mondo nè con la materia; per esso non esistono nè natura, nè leggi di natura; ma unicamente ciò che è spirituale e i legami spirituali. Ecco perchè l'uomo, prima di sentirsi indipendente dal mondo — cioè spirito —, dovette diventare noncurante e perdere ogni riguardo; come l'aveva fatto l'educazione scettica: indifferente ad ogni cosa, non commuoversi, neanche se dovesse vedere crollare il mondo. Ed è all'opera gigantesca compiuta dagli Antichi che l'uomo deve di sapersi un essere senza legami con il mondo — uno *Spirito*.

Una volta liberato da ogni cura del mondo, allora solo, l'uomo è a se stesso, il tutto nel tutto: egli non è che per se stesso: è spirito per lo spirito; o, più chiaramente, egli non si cura che delle cose spirituali.

Gli Antichi volsero adunque tutte le loro aspirazioni verso lo *Spirito* e fecero ogni sforzo per giungere alla *spiritualità*. Ma l'uomo che vuol essere attivo come spirito si vede trascinato verso cose affatto dissimili da quelle che poteva prima essersi prefisso; verso delle cose che metteranno in opera lo Spirito, non soltanto l'intelligenza pratica. In perspicacia, la quale è capace unicamente di aiutarci a renderci padroni delle cose. Lo spirito si occupa soltanto delle cose spirituali, e cerca in tutto le «tracce dello spirito»; per lo spirito credente «ogni cosa procede da Dio», e non l'interessa se non ciò che questa origine divina gli rivela; dallo spirito *filosofico* tutto viene distinto con l'impronta della ragione; e l'interessa solo quando può scoprirvi la ragione, cioè il contenuto spirituale.

Questo spirito, che non esiste in alcuna cosa, ma unicamente nell'essere che è dietro e al disopra delle cose, nel *pensiero*, gli Antichi non lo possedevano ancora. Ma lottavano per conquistarlo; lo desideravano ardentemente, lo invocavano, lo acuiavano in silenzio per lanciarlo contro il loro onnipossente nemico — il Mondo. Nell'attesa, essi opponevano a questo

mondo sensibile il loro senso pratico, la loro sagacia, che d'altronde non era ancora divenuta sensibile per essi, perchè Jehova e gli Dei del paganesimo erano ancora ben lungi dal concetto «Dio è spirito», e la patria «celeste» non era stata ancora sostituita da quella sensibile. Oggi ancora, gli Ebrei, questi eredi della saggezza antica, non sono giunti più in alto, e sono incapaci, benchè sian dotati di perspicacia e di forza di ragionamenti che li rendono facilmente padroni delle cose, di concepire lo spirito, *per il quale le cose sono considerate nulla.*

Il Cristiano ha degli interessi spirituali, perchè osa essere un uomo *spirituale*; l'Ebreo non può comprendere questi interessi in tutta la loro purezza, perchè non permette a se stesso di non attribuire alcun valore alle cose: la *spiritualità* pura, questa spiritualità che trova, per esempio, la sua espressione religiosa nella «fede che non giustifica alcuna opera» dei Cristiani, gli è interdetta. Il loro *realismo* allontana per sempre gli Ebrei dai Cristiani, perchè lo spirituale è tanto inconcepibile per il realista quanto il reale è disprezzabile agli occhi dello spirito. Gli Ebrei non possiedono che lo «spirito di questo mondo»...

La perspicacia e la profondità antiche sono tanto lontane dallo spirito e dalla spiritualità del mondo cristiano, quanto il cielo dalla terra.

Le cose di questo mondo non opprimono nè mettono in angustie colui che si sente un libero spirito: perchè egli non se ne cura; e bisognerebbe che fosse molto ingenuo per continuare a sentire il loro peso ed accordar loro ancora qualche importanza: ciò che dimostrerebbe manifestamente che non ha saputo ancora staccarsi dalla «cara vita». Colui che si propone esclusivamente di sapersi e di sentirsi uno spirito puro, poco si occupa delle eventualità moleste che possono colpirlo, e non pensa alle disposizioni da prendere per assicurarsi una *vita* libera e piacevole.

Gli inconvenienti che il caso della vita fa nascere dalle cose, non l'affliggono, perchè egli vive una vita spirituale. E, quasi senza accorgersene, beve e mangia come una bestia qualunque; e quando il nutrimento gli fa difetto, il suo corpo soccombe; ma sapendosi immortale come spirito, i suoi occhi si chiudono durante una meditazione o una

preghiera. Tutta la sua vita consiste nei suoi rapporti con io spirito: *egli pensa*; il resto è nulla; qualunque direttiva prenda la sua attività nel dominio dello spirito — preghiera, contemplazione o speculazione filosofica — sempre i suoi sforzi si realizzano sotto la forma di un pensiero. Perciò Descartes, allorchè poté convincersi di questa verità, esclamò: «Io penso : cioè io sono». Ciò significa che il mio pensiero è il mio essere e la mia vita; che io non ho altra vita che la mia vita spirituale; che non ho altra esistenza che la mia esistenza quale spirito; o, infine, io sono assolutamente spirito e null'altro che spirito. Lo sventurato Peter Schlemihl, che aveva perduto la propria ombra, è il ritratto dell'uomo diventato spirito; perchè il corpo dello spirito non proietta ombra. Come era ben diverso presso gli Antichi! Per quanto la loro attitudine di fronte alla potenza delle cose si dimostrasse energica e virile, essi non potevano fare altrimenti che riconoscere questa potenza, e il loro potere si limitava a proteggere, contro di essa, come meglio potevano, la loro vita. Soltanto molto più tardi riconobbero che la «vera vita» non era affatto quella che partecipava alla lotta contro le cose del mondo; ma bensì la «spirituale», «che rifugge dalle cose»; ed il giorno che si accorsero di ciò divennero Cristiani — cioè «moderni» novatori del mondo antico. La vita spirituale, estranea alle cose, non ha più radici nella natura, «essa vive di soli pensieri», per conseguenza non è più «vita», ma *pensiero*.

Non bisogna credere, tuttavia, che gli Antichi vivessero senza pensiero: ciò sarebbe tanto falso quanto immaginarsi l'uomo spirituale che pensa senza vivere, cioè non partecipando alla vita materiale. Gli Antichi avevano i loro pensieri, le loro idee su tutte le cose: sul mondo, sull'uomo, sugli Dei, ecc., ecc., e dimostravano il più grande interessamento nell'acquistare sempre nuove cognizioni. Ma quello che non conoscevano era il *Pensiero*, quantunque pensassero d'altronde ad ogni cosa, e fossero «tormentati dai loro pensieri». Ed a questo proposito è duopo ricordare la frase dell'Evangelo: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri; e di quanto il cielo è più alto della terra, d'altrettanto i miei pensieri sono più alti dei vostri pensieri»; inoltre si rammenti ciò che è stato detto più sopra a proposito dei nostri pensieri infantili.

Che cosa cerca dunque l'Antichità? La vera *gioia*, la *gioia di vivere*, ed è alla «vera vita» che finirà per arrivare.

Il poeta greco Simonide canta: «Per l'uomo mortale, il più nobile e il primo dei beni è la salute; il secondo è la bellezza; il terzo la ricchezza acquistata senza frode; il quarto è di godere di questi beni in compagnia di giovani amici». Questi sono i *beni della vita*, le gioie della vita. Che cosa cercava d'altronde Diogene di Sinope, se non questa vera gioia di vivere, che credette di trovare nel più ristretto scioglimento dei bisogni? Che cosa d'altro Aristippo, che la trovò in una inalterabile tranquillità d'animo? Quello che cercavano, tutti, era il calmo e imperturbabile *desiderio di vivere*, era la *serenità*; essi cercavano di essere delle «buone cose».

Gli Stoici vogliono realizzare l'ideale della *saggezza nella vita*, essere degli uomini che *sanno vivere*. Questo ideale lo trovano nel disprezzo del mondo, in una vita immobile e stagnante, isolata e nuda, senza espansione, senza rapporti cordiali con il mondo. Lo stoico vive, ma è solo a vivere: per lui tutto il resto è morto. Al contrario, gli Epicurei domandavano una vita attiva.

Gli antichi, volendo essere delle «buone cose», aspiravano al *vivere bene* (specialmente gli Ebrei, i quali desiderano vivere lungamente, rallegrati da numerosi figli e coperti di ricchezze), all'Eudaimonia, il benessere sotto tutte le sue forme. Democrito, per esempio, inneggia alla pace del cuore di colui «che trascorre i suoi giorni nella tranquillità, lontano dalle agitazioni e dai timori».

L'Antico pensa dunque di attraversare la vita tranquillamente, senza preoccupazioni, cercando di evitare la cattiva sorte e i casi del mondo, essendo del parere che la tranquillità è la miglior compagna della vita. Siccome però egli non può staccarsi dal mondo, poichè ogni sua attività è occupata nello sforzo che fa per staccarsene, deve limitarsi a *respingerlo*, ma il suo disprezzo non lo distrugge. Così egli non può raggiungere tutt'al più che un alto grado di liberazione; e perciò lo si può distinguere dagli altri meno liberi, essendo che tra questi e l'Antico v'è solo una differenza di grado. Anche quando potesse giungere a spegnere in se stesso il resto di sensibilità delle cose terrestri, che tradisce ancora il monotono sussurramento della parola «Brahma», nulla lo distinguerebbe essenzialmente dall'uomo *sensuale*, dall'uomo della carne.

Lo stoicismo, la virtù virile stessa, non hanno altra ragion d'essere che la necessità di affermarsi e di sostenersi verso e contro il mondo; l'etica degli

stoici non è una dottrina dello spirito, ma una dottrina del disprezzo del mondo e dell'affermazione del proprio Io di fronte al mondo. E questa dottrina si esprime nella «Impassibilità e nella calma della vita», cioè nella pura virtù romana.

Nemmeno i Romani (Orazio, Cicerone, ecc.) non sorpassarono questa *filosofia della vita*.

La *prosperità* epicurea (*Edone*) non è che il *saper vivere* degli stoici, ma più affinato, più artificioso. Gli epicurei insegnano semplicemente una diversa attitudine, un altro contegno verso il mondo: essi consigliano di usare l'astuzia, invece di affrontarlo apertamente: bisogna ingannare il mondo, perchè esso è il nostro nemico.

Il divorzio definitivo con il mondo fu consumato dagli Scettici. *Ogni* nostra relazione con esso è «senza valore e senza verità». «Le sensazioni e i pensieri che noi attingiamo dal mondo, non contengono nulla di vero» dice Timone. «Che cos'è la verità?», esclama Pilato. La dottrina di Pirrone ci insegna che il mondo non è nè buono nè cattivo, nè brutto nè bello, ecc. ecc.; questi sono dei semplici *predicati* che noi gli vogliamo attribuire. «Una cosa non è nè buona nè cattiva in se stessa: è l'uomo che la giudica tale o tale» (Timone). Di fronte al mondo non v'è altra attitudine possibile che l'Atarassia (l'indifferenza) e l'Afasia (il silenzio, o, in altri termini, l'*isolamento interiore*).

Nel mondo non esiste «nessuna verità da conoscere»; le cose si contraddicono; i nostri giudizi su di esse non hanno alcun criterio (una cosa è buona o cattiva): mettiamo dunque da una parte la ricerca della «Verità»; che gli uomini rinuncino a trovare nel mondo alcun oggetto da conoscere, e che cessino d'inquietarsi per un mondo senza verità.

Così l'Antichità venne a capo del *mondo delle cose*, dell'ordine della natura e dell'universo: ma quest'ordine non abbraccia solamente le leggi della natura; bensì ancora tutti i rapporti nei quali l'uomo è posto dalla natura — la famiglia, la cosa pubblica; insomma tutti quelli che si chiamano «legami naturali».

Col *mondo dello Spirito* incomincia il Cristianesimo.

L'uomo che si tiene ancora in armi contro il mondo è l'Antico, il Pagano (ed

anche l'Ebreo, perchè non cristiano); l'uomo guidato solo dalla «gioia del cuore», dalla compassione, dalla simpatia, dallo *Spirito*, è il Moderno

– il Cristiano.

Gli Antichi fecero ogni sforzo per *sottomettere il mondo*, e liberare l'uomo dalle pesanti catene che lo opprimevano, giungendo così alla dissoluzione dello Stato e alla preponderanza del «privato». Cosa pubblica, Famiglia, ecc., sono dei legami *naturali*, e come tali sono ostacoli imperituri che diminuiscono la mia *liberta spirituale*.

2. — I MODERNI.

«Se uno va con Gesù Cristo, diviene una *nuova creatura*: ciò che era vecchio è passato; guardate, tutto è diventato *nuovo*» (2. Cor. 5, 17).

Più sopra abbiamo detto che «per gli Antichi il Mondo era una verità»; ora possiamo dire: «Per i Moderni lo Spirito era una verità»; ma a condizione di soggiungere, come precedentemente: «una verità di cui cercavano e finalmente giunsero a scoprire la falsità».

Il Cristianesimo seguì il cammino percorso dall'Antichità. Curvo, per tutto il medio evo, sotto la disciplina di dogmi cristiani, l'intelletto diventa sofisticato nel secolo che precede la Riforma, e giuoca un giuoco eretico con tutte le fondamenta della fede. Ciò avvenne soprattutto in Italia, e particolarmente alla Corte di Roma: ma che male c'è se lo spirito si diverte, purchè il cuore si conservi cristiano?

Molto tempo prima della Riforma, si era tanto abituati alle sottili controversie, che il Papa, e quasi tutti con lui, credettero, a tutta prima, allorchè Lutero fece la sua apparizione, di assistere ad una semplice «bega di frati».

L'umanesimo corrisponde alla sofistica: come l'epoca dell'umanesimo, che si potrebbe anche chiamare pure l'epoca del machiavellismo, fu un apogeo nella storia della civiltà (scoperta della stampa, del Nuovo Mondo, ecc), così fu al tempo dei Sofisti che la vita greca raggiunse la sua piena fulgidezza (secolo di Pericle). In quel tempo, il cuore era ben lungi ancora dall'avere delle velleità di sbarazzarsi del suo contenuto cristiano. Ma la Riforma mosse guerra al cuore sul serio, come aveva fatto Socrate; e a datare da quel giorno i cuori cessarono man mano d'essere cristiani.

Dal momento che si incominciò con Lutero a rimettere il cuore in esame, questo primo passo sulla via della Riforma doveva condurre il cuore ad alleggerirsi del pesante fardello dei sentimenti cristiani. Facendosi di giorno in giorno meno cristiano, il cuore perdette ciò che l'aveva occupato fino

allora, non rimanendogli che la sola sua virtù sostanziale, la *cordialità*, l'amore generale dell'Uomo, dell'Umanità, il sentimento della libertà, la «Coscienza».

Il Cristianesimo raggiunse così il termine della sua evoluzione, perché si è denudato, è diventato arido, atrofizzato, vuoto. Il cuore ora non si sottometterà più ad alcun contenuto, ribellandosi a tutto, a meno che il caso non lo sorprenda inconsciamente. Esso sottopone a una critica severissima, con crudeltà mortale, tutto ciò che pretende commuoverlo; esso non ha più alcuna pietà e non usa più alcun riguardo, non essendo più capace nè d'amicizia nè d'amore. Infatti, che cosa potrebbe amare negli uomini, dacchè tutti sono degli «egoisti», e nessuno è veramente l'Uomo, il *puro Spirito*? Il Cristiano non ama che lo spirito; ma dov'è il puro spirito?

Amare l'uomo corporeo, in carne ed ossa, non sarebbe più un amore «spirituale», bensì un tradimento verso l'amore «puro», l'«interesse teorico». Non bisogna infatti confondere con l'amore puro quella cordialità che stringe amichevolmente la mano ad ognuno; perché è invece precisamente il contrario; non essendo l'amore puro cordiale con nessuno; esso non è che una simpatia teorica, un interesse per l'uomo come uomo e non come persona. La persona respinge questo amore, perché essa è egoista, perché essa non è l'Uomo, cioè l'idea alla quale solo può attaccarsi l'interesse teorico. Gli uomini, come voi ed io, non forniscono all'amor puro, alla pura teoria, che un soggetto di critica, di scherno e di profondo disprezzo; sono per esso, come per i preti fanatici, null'altro che «immondizie» e peggio ancora.

Giunti a questa prima sommità dell'amore disinteressato, dobbiamo accorgerci che questo Spirito, al quale si rivolge l'amore esclusivo del Cristianesimo, non è nulla — o non esiste o è un'esca.

Quello che, in questo riassunto, potrebbe ancora apparire oscuro e poco intelligibile, si schiarirà, speriamo, in seguito.

Accettiamo l'eredità che ci hanno legata gli Antichi e, da operai laboriosi, cerchiamo di ricavarne quello che se ne può ricavare. La terra giace ai nostri piedi disprezzata, molto al di sotto di noi del nostro cielo; le sue possenti

braccia non ci stringono più; noi abbiamo dimenticato il suo soffio inebriante; essa non può più essere che la seduttrice che soggioga i nostri *sensi*; il nostro spirito — e noi in verità non siamo che spirito — non saprebbe più ingannarlo. Una volta riuscito alla conoscenza delle cose, lo spirito, sciolto dai lacci che lo tenevano avvinto, si eleva al di sopra di esse, ed aleggia, liberamente, nell'infinito. Così parla la «libertà spirituale».

Per lo spirito, che dopo lunghe fatiche riuscì a sottrarsi alla schiavitù del mondo, che rinnegò la materia e il mondo, non rimane più che lo Spirito e lo spirituale.

Tuttavia, benché diventato essenzialmente differente e indipendente dal mondo, lo spirito non ha fatto che allontanarsene, senza potere in realtà annientarlo: perciò questo mondo gli oppone, dal fondo del discredito in cui è caduto, degli ostacoli ininterrottamente rinascenti; e lo Spirito è condannato a trascinare perpetuamente il melanconico desiderio di spiritualizzare il mondo, di «redimerlo»; e con entusiastico ardimento giovanile, formula desideri di redenzione, progetti di miglioramenti e di riforme.

Come abbiamo veduto, gli Antichi erano schiavi del naturale, del terrestre; essi s'inclinavano all'ordine naturale delle cose, ma si chiedevano continuamente, se non potevano trovare alcun mezzo per liberarsi da tale servitù; ed allorché furono esauriti in tentativi mortali di rivolta incessantemente rinnovellati, dal loro ultimo sospiro nacque *Dio*, il «vincitore del mondo». Tutta l'attività del loro pensiero era rivolta verso la coscienza del mondo, e si svolgeva in un ininterrotto sforzo per penetrarlo e oltrepassarlo. Quale fu lo scopo che il pensiero si era prefisso durante i secoli che susseguirono? Che cosa cercavano di penetrare i Moderni? I misteri del mondo? No, perchè questo compito era già stato assolto dagli Antichi; bensì il mistero di Dio che questi avevano loro legato, del Dio «che è spirito», di tutto ciò che appartiene allo spirito, dello spirituale.

L'attività dello spirito che esplora anche le «profondità stesse della divinità» si chiama Teologia.

Se gli antichi non hanno prodotto che una *Cosmologia*, i Moderni non oltrepassano nè oltrepasseranno mai la *Teologia*.

Vedremo in seguito che anche le più recenti ribellioni contro Dio altro non sono che le ultime convulsioni di questa «Teologia»: — sono dunque delle insurrezioni teologiche.

§ 1. — LO SPIRITO.

Il mondo degli spiriti è immensamente vasto — quello dello spirituale è infinito. Esaminiamo dunque che cosa è questo Spirito che ci hanno legato gli Antichi. Essi lo generarono tra i dolori, ma non poterono riconoscersi in lui: essi seppero metterlo al mondo, ma non gli insegnarono nulla: lui solo doveva parlare. Il «Dio nato», il «Figlio dell'Uomo», proferì, primo, questo pensiero: che lo Spirito, cioè lui, Dio, non ha nulla a che vedere con le cose terrestri ed i loro rapporti, ma si attiene unicamente alle cose spirituali ed ai loro rapporti.

La mia incrollabile fermezza nell'avversità, la mia inflessibilità e la mia audacia, il mio spirito d'indipendenza; tutto ciò è già forse «Spirito» nella vera concezione della parola? Il Mondo, infatti, può forse ancora qualche cosa contro di lui? Se così fosse, lo Spirito sarebbe ancora in opposizione col Mondo, e tutto il suo potere si ridurrebbe a non sottomettersi. No, fintanto che egli non si occupa che esclusivamente di se stesso, del *suo* mondo, del mondo spirituale, lo Spirito non è ancora il *libero* Spirito: egli rimane lo «spirito del mondo», incatenato alle cose di questo mondo. Lo Spirito non è libero Spirito, cioè realmente Spirito, se non nel mondo che gli è proprio: in questa terra, in «questo» mondo, rimane uno straniero. Soltanto in un mondo spirituale lo Spirito si completa, prende possesso di se stesso, perchè «questo basso mondo» non lo comprende e non può custodire presso di sé «il figlio dello straniero».

Ma dove troverà questo regno spirituale? Dove, se non in se stesso? Egli deve rivelarsi; e le parole che pronuncia, le rivelazioni per le quali si scopre, sono il suo mondo. Come il fantastico vive e possiede il suo mondo nelle immagini create dalla sua fantasia; come il pazzo si edifica un suo proprio mondo di sogni, senza il quale non sarebbe pazzo, così lo Spirito deve crearsi il proprio mondo di fantasmi, e fino a tanto che non l'abbia creato egli non è Spirito. Sono le sue creazioni che lo fanno Spirito, e da esse lo si riconosce: egli vive in esse; esse sono il suo mondo.

Che cosa è adunque lo Spirito? Lo Spirito è il creatore di un mondo spirituale. La sua presenza la si riconosce anche in te e in me appena si constata che ci siamo appropriati di qualche cosa di spirituale, cioè dei pensieri; quand'anche questi pensieri ci siano stati suggeriti, poco importa, purchè fossimo stati capaci di dar loro la vita; perchè se anche nella nostra infanzia ci avessero suggerite le massime le più edificanti, non saremmo stati capaci di riprodurle in noi, non avendone avuta la volontà e la facoltà. Perciò lo Spirito non esiste se non quando crea cose spirituali, e la sua esistenza risulta dalla sua unione con lo spirituale — la sua creazione.

Siccome è dalle sue opere che noi lo riconosciamo, bisogna chiederci che cosa sono queste opere: le opere, le creature dello Spirito non sono altro che degli Spiriti, dei fantasmi.

Se mi trovassi dinnanzi degli Ebrei — degli Ebrei di vecchia stirpe — potrei fermarmi qui e lasciarli meditare sul mistero della loro incredulità e della loro incomprendione di venti secoli. Ma siccome tu, mio caro lettore, non puoi essere un Ebreo, almeno un Ebreo puro sangue — chè se così fosse non ci avresti seguito fin qui — possiamo ancor fare un buon tratto di cammino insieme, finchè tu pure, forse, mi volgerai le spalle, credendo ch'io mi burli di te.

Se qualcuno ti dicesse che sei tutto Spirito, ti tasteresti il corpo e non lo crederesti; ma risponderesti: « In verità io ho uno Spirito; ma non esisto unicamente come Spirito: io sono anche un uomo in carne ed ossa ». Tu faresti ancora sempre una distinzione fra te e il « tuo Spirito ». « Ma — ribatterà il tuo interlocutore — è il tuo destino, benchè tu sia ancora al presente il prigioniero di un corpo, di divenire qualche giorno uno Spirito felice; e se tu puoi rappresentarti l'aspetto futuro di questo Spirito, è egualmente certo che morendo tu abbandonerai questo corpo, e conserverai per la eternità quello che sarà di te, cioè il tuo Spirito. Per conseguenza quello che è di vero e di eterno in te è il tuo Spirito: il corpo non è che la tua dimora in questo mondo; dimora che puoi abbandonare e forse scambiare per un'altra ».

Eccoti convinto! Per il momento, in verità, tu non sei ancora un puro Spirito; ma allorchè tu avrai emigrato da questo corpo mortale, potrai farne

a meno del tuo corpo, perciò è necessario prendere le tue precauzioni, è pensare a tempo al tuo «io» vero. «Che cosa gioverebbe all'uomo se conquistando l'universo dovesse con ciò recar danno all'anima sua?».

Gravi dubbi si sono sollevati lungo il corso dei tempi contro i dogmi cristiani, e ti hanno spogliato della tua fede nell'immortalità dello Spirito... Ma un dogma è rimasto intatto: tu sei sempre fermamente convinto che lo Spirito è la parte migliore di te, e lo spirituale ha su te maggiori diritti di qualunque altra cosa. Benchè ateo, tu sei d'accordo con i credenti nella immortalità dello zelo contro l'*Egoismo*.

Che cosa intendi dunque per egoista? Colui che, invece di vivere per un'idea, cioè per qualche cosa di spirituale, e di sacrificare a questa idea il proprio interesse personale, al contrario serva a quest'ultimo. Un buon patriota, per esempio, sacrifica tutto sull'altare della patria e che la patria sia una pura idea, non è dubbio; poichè gli animali, i bambini, ancor privi di Spirito, non conoscono nè patria nè patriottismo. Colui che non si dimostra buon patriota rivela il suo egoismo verso la patria. Così è in una infinità d'altri casi: godere di un privilegio a spese del resto della società, è peccare di egoismo contro l'idea d'eguaglianza; detenere il potere è violare egoisticamente l'idea di libertà, ecc

Tale è appunto la causa della tua avversione per l'egoista: egli subordina lo spirituale al personale, e non pensa che a se stesso allorchè tu preferisci vederlo agire per amore di una idea. Ciò che vi distingue, è che centro per te è lo Spirito, mentre per lui è il suo proprio essere: in altri termini, tu scindi il tuo Io, facendo del tuo «Io propriamente detto» lo Spirito, padrone sovrano del rimanente che tu giudichi senza valore; mentre egli non vuol affatto saperne di questa scissione, e cura, come può e meglio gli piace, i *sui* interessi tanto spirituali quanto materiali. Tu credi di insorgere solamente contro coloro che non concepiscono alcun interesse spirituale; invece colpisci con le tue imprecazioni tutti coloro i quali non ritengono questi interessi spirituali come «i veri, i supremi interessi». Entusiastico difensore di una tale bellezza, non esiti a proclamarla l'unica bellezza che vi sia al mondo. Tu non vivi per *te*, ma per il tuo *Spirito* e per, tutto quello che dallo Spirito deriva — cioè per le Idee.

Poichè lo Spirito non esiste se non in quanto crea, cerchiamo dunque di scoprire la sua prima creazione. Da questa, procede naturalmente una generazione indefinita di creazioni, così come, a credere alla mitologia, bastò che fossero creati i primi uomini, perchè la razza si moltiplicasse spontaneamente. Ma questa prima creazione dev'essere tratta dal «nulla»; cioè che lo Spirito, per realizzarsi, non dispone che di se stesso; non solo, ma v'ha di più: egli ancora non dispone nemmeno di se stesso, bensì deve crearsi; lo Spirito è per conseguenza lui stesso la sua prima creazione. Quantunque ciò possa sembrare mistico, la sua realtà è attestata dall'esperienza quotidiana. Sei tu un pensatore prima di aver pensato? E' appunto creando il tuo primo pensiero che crei in te il pensatore; perchè tu non pensi prima di aver avuto un pensiero. Non è forse il tuo primo canto che fa di te un cantore; la tua prima parola che fa di te un uomo parlante? Nello stesso modo è la tua prima produzione spirituale che fa di te uno Spirito. Come *tu* ti distingui dal pensatore, dal cantore, dal parlatore, dovresti pure egualmente distinguerti dallo Spirito e sentire chiaramente che tu sei pure qualche altra cosa oltre che Spirito. Ma come l'«io» pensante perde facilmente il senso della vista e dell'udito nel suo entusiasmo di parlare; così l'«entusiasmo dello Spirito» ti ha afferrato ed avvinto, ed ora aspiri con tutte le tue forze a divenire tutto Spirito e a fonderti nello Spirito. Lo Spirito è il tuo *Ideale*, l'inaccessibile, l'infinito: lo Spirito per te si chiama «Dio». «Dio è lo Spirito!».

Tu ti sdegni contro tutto quello che non è Spirito; perciò insorgi anche contro *te stesso*, perchè non sei immune da un resto di cosa materiale. Invece di dire: «Io sono *più* che Spirito», tu dici con contrizione: «Io sono *meno* che Spirito. Lo Spirito, il puro Spirito, io non posso che immaginarlo, ma non lo sono; e poichè non lo sono, deve esserlo un altro, e quest'altro, io lo chiamo Dio».

Lo Spirito, per esistere come puro Spirito, deve necessariamente essere uno al di là; poichè io non lo sono; il puro Spirito non può essere che *all'infuori di me*, e siccome nessun uomo realizza integralmente la nozione di «Spirito», lo Spirito puro, lo Spirito in sè, non può essere che all'infuori degli uomini, al di là del mondo umano; non terrestre, ma celeste.

Questa discordanza fra io e lo Spirito, che risulta dal fatto che «io» e

«Spirito» non sono due nomi applicabili a una sola e stessa cosa, ma due nomi differenti per due cose differenti, perchè Io non è lo Spirito e lo Spirito non è l'Io, basta per dimostrarci su quale tautologia riposa l'apparente necessità per lo Spirito di abitare l'al di là, — cioè di essere Dio.

E ciò solo basta per farci apprezzare la base totalmente teologica sulla quale Feuerbach (1. *Wesen des Christentums*.) edifica la soluzione che si sforza di farci accettare. Egli dice che noi abbiamo cercato e trovammo la nostra essenza nell'al di là; mentre al presente, pur essendo convinti che Dio non è altro che la nostra essenza umana, dobbiamo riconoscerlo come nostro e trasportarlo di nuovo dall'alto in questo mondo. Questo Dio, che è Spirito, Feuerbach lo chiama «la nostra essenza». Possiamo noi accettare questa opposizione tra la «nostra essenza» e *noi*, e ammettere la nostra divisione in un *io* essenziale e in un *io* non essenziale? Non siamo di nuovo così condannati a vederci miserevolmente esiliati fuori di noi stessi?

Che cosa guadagniamo dunque, a trasformare il divino esteriore, che è fuori di noi, in un divino interiore? *Siamo* noi quello che è in noi? Noi non potremmo dire che siamo ciò che è fuori di noi. Io non sono già il mio cuore, come non sono la mia amante, quest'altro «me stesso». Ed è precisamente perchè noi non siamo lo Spirito che abita in noi, che fummo obbligati a collocare questo Spirito fuori di noi: siccome egli non costituiva tutto il nostro essere, non era il tutto in noi, non potevamo accordargli altra esistenza che all'infuori di noi, nell'al di là.

Feuerbach si aggrappa con l'energia della disperazione a tutto il contenuto del Cristianesimo, non già per abbatterlo, ma per impadronirsene e avvincerlo; per strappare dal cielo, dove si trovava, con un ultimo sforzo, questo ideale lungamente desiderato e mai raggiunto, e conservarlo eternamente. Non è forse questo un supremo sforzo, un tentativo disperato dal quale dipenda la vita o la morte; e non è nello stesso tempo l'ultima convulsione dello Spirito cristiano alterato dell'al di là? L'Eroe non tenta di dare la scalata al cielo, ma vuole attirarlo a sè, e costringerlo a divenire terrestre! E che cosa grida il mando da quel giorno? che cosa reclamano i suoi voti più o meno coscienti? Che venga, questo «al di là»; che il cielo discenda sulla terra, e che s'apra d'ora innanzi a noi!

Alla dottrina teologica di Feuerbach opponiamo in poche parole le obbiezioni che essa ci suggerisce. «L'essenza dell'uomo è per l'uomo l'ente supremo. Questo essere supremo la religione lo chiama Dio e ne fa un essere oggettivo; ma in realtà esso non è che l'essenza propria dell'uomo; e così incomincia per la storia dell'umanità una nuova era, perchè d'ora innanzi per l'uomo questo non è più Dio, ma l'Uomo che incarna la divinità».

A ciò noi rispondiamo: «L'essere supremo è l'essere o l'Essenza dell'uomo, — d'accordo; ma è precisamente perchè questa essenza suprema è la «sua essenza» e non «lui», che noi lo consideriamo indifferentemente fuori di sè e ne facciamo «Dio», o in sè e ne facciamo la «Essenza dell'uomo» o l'«Uomo». Io non sono nè Dio, nè l'Uomo; io non sono nè l'essenza suprema, nè la mia essenza; e perciò mi è indifferente concepire l'essenza in me o fuori di me. Ma v'ha di più: l'essenza suprema è sempre stata concepita in questo doppio al di là — al di là interiore e l'al di là esteriore: perchè, secondo la dottrina cristiana, lo «spirito di Dio» è pure il «nostro spirito» e «abita in noi» (1. *Romani* 8, 9; *Corinti* 3, 16; *Giovanni* 20, 22, ecc). Egli abita in cielo e in noi: noi non siamo che la sua «dimora». Se Feuerbach distrugge la sua dimora celeste e lo costringe a venire a installarsi in noi, ci troveremmo alquanto imbarazzati per poterlo alloggiare convenientemente!

Ma è meglio tralasciare questa digressione, che avremmo dovuto riservarla a più tardi, per evitare una ripetizione. Ritorniamo alla prima creazione dello Spirito, cioè allo Spirito stesso. Lo Spirito è qualche cosa di diverso dall'Io: questo qualche cosa di diverso, che cosa è?

§ 2. — GLI OSSESSI.

Hai tu veduto uno Spirito? «Io no; ma mia nonna lo ha veduto». La stessa cosa succede anche a me. Io non ho mai, veduto alcun Spirito; invece non passa momento senza che mia nonna inciampi in qualcuno. E, per rispetto alla testimonianza della nonna, noi crediamo alla esistenza degli Spiriti.

Ma non v'era tra i nostri nonni qualcuno che alzava le spalle ogni qualvolta le nonne raccontavano le loro istorie fantastiche? Eh, sì; ma erano degli increduli; e quanto danno recarono alla nostra santa religione, tutti quei filosofi! Ce ne accorgeremo in seguito! Su che cosa è fondata, se non sulla fede nell'esistenza di «esseri spirituali» in generale, la credenza negli Spiriti? E non sarebbe deplorevolmente scossa, questa fede, se si permettesse ad ogni uomo che pensa di alzare le spalle di fronte ad essa ed attentare alla sua integrità?

I Romantici, comprendendo quanto l'abbandono della credenza negli Spiriti e nei fantasmi avrebbe compromesso la fede in Dio stesso, fecero ogni sforzo per scongiurare questa funesta conseguenza; a tale scopo, non solo richiamarono a nuova vita il mondo meraviglioso delle leggende, ma finirono per rievocare il «mondo superiore» con le sue sonnambule, le sue veggenti, ecc.

I buoni credenti ed i Padri della Chiesa non supponevano che col cessare della credenza negli Spiriti era il terreno stesso che mancava alla Religione, ormai lasciata in balia dei flutti e senza appoggio. Colui che, non crede più ad alcun fantasma non ha che ad essere conseguente con se stesso, perchè la sua incredulità lo conduce ad accorgersi che dietro le cose non si nasconde alcun essere particolare, alcun fantasma, o (per impiegare una parola di cui si è fatto ingenuamente un sinonimo di questo ultimo) alcun «*Spirito*».

«Ma gli Spiriti esistono!» Contempla il mondo che ti circonda, e dimmi

se da ogni cosa non ti si rivela uno Spirito. Il fiore, il grazioso fiorellino, ti dice lo Spirito del creatore che lo fece una piccola meraviglia; le stelle proclamano lo Spirito che ordina il loro corso; uno Spirito sublime aleggia sulla vetta dei monti; lo Spirito di malinconia e di desiderio mormora sotto le acque; e negli uomini parlano milioni di Spiriti. Appassiscano i fiori, si polverizzino le stelle, si sprofondino i monti, crolli, l'universo intero, periscano tutti gli uomini - chi sopravvive alla generale rovina di questi corpi visibili? Lo Spirito, invisibile, eterno. Sì, tutte le cose di questo mondo sono scosse dai brividi dello spirito! Soltanto loro? No! Questo mondo stesso è ossessionato; maschera seducente, è l'ombra errante di uno Spirito, un sinistro fantasma.

Che cos'è un fantasma, se non un corpo apparente, uno Spirito reale? Così il mondo: «vano», «vuoto»; è un'illusoria apparenza senz'altra realtà che lo Spirito, di cui egli è il viluppo visibile. Guarda: vicino e lontano, di qua, di là, da tutte le parti, ti circonda un mondo di fantasmi; tu sei assediato continuamente da visioni e da «apparizioni». Tutte le cose che si mostrano a te non sono altro che il riflesso dello Spirito che in esse abita, un'apparizione spettrale: il mondo intero non è che una fantasmagoria dietro la quale si agita lo Spirito. Tu «vedi degli Spiriti».

Vorresti forse paragonarti agli Antichi, che vedevano da per tutto degli Dèi? Gli Dei, mio caro Moderno, non sono degli Spiriti; gli Dei, non riducono il mondo ad essere null'altro che un'apparenza, nè lo spiritualizzano.

Ai tuoi occhi, il mondo intero è spiritualizzato; esso è divenuto un enigmatico fantasma; perciò non devi meravigliarti di trovare in te un fantasma. Il tuo Spirito non ossessiona forse il tuo corpo; e non è lui il vero, il reale, mentre il tuo corpo non è che un'«apparenza», qualche cosa di transitorio, di caduco, «senza alcun valore?». Non siamo noi forse tutti degli spettri, dei poveri esseri tormentati che aspettano la «liberazione»; non siamo forse degli «Spiriti»?

Dopo che lo Spirito è apparso nel mondo, che «il Verbo si è fatto carne», questo mondo *spiritualizzato* è diventato il regno dei fantasmi.

Tu hai uno spirito, perchè hai dei pensieri. Ma che cosa sono questi

pensieri? — Degli esseri spirituali. — Essi non sono dunque delle cose? — No, ma lo Spirito delle cose, quello che v'è in esse di più intimo, l'essenziale; la loro idea. — Quello che tu pensi non è dunque semplicemente il tuo pensiero? — Al contrario, è quello che v'è di più reale, di propriamente vero nel mondo: è la verità stessa; quando io penso giusto, penso la verità. Io posso ingannarmi sul conto della verità, posso *disconoscerla*; ma allorchè la mia *conoscenza* è veridica, è la verità che è l'oggetto della mia conoscenza. — Dunque tu aspiri a conoscere la Verità? — La Verità mi è sacra. Può accadere che io trovi *una* verità imperfetta, e che debba sostituirla con una migliore; ma io non posso sopprimere la Verità. Io *credo* nella Verità; ed è perciò che la ricerco: nessuna cosa la sorpassa; essa è eterna!

La Verità è sacra ed eterna! Ma tu, che sei tutto preso da questa santità e ti lasci da essa guidare, sarai tu pure santificato. Il Sacro non si manifesta giammai ai tuoi sensi; e quale essere materiale non ne potrai mai trovare la sua traccia: essa si rivela alla tua fede, o, più esattamente, al tuo *Spirito*, essendo esso stesso qualche cosa di spirituale, uno Spirito: esso è Spirito per lo Spirito.

La nozione della santità non si lascia estirpare tanto facilmente, come molti credono e che si rifiutano di impiegare questa parola «impropria». Sotto qualunque punto di vista mi si voglia mettere per accusarmi d'egoismo, questo rimprovero sottintende sempre il pensiero che io debba servire di preferenza e con la maggior sollecitudine qualche cosa all'infuori di me stesso, giudicandola più importante di tutto il resto, e nella quale dovrei cercare la mia vera salute; cioè, qualche cosa di «santo», di «sacro». Che questo sacrosanto sia umano fin che si vuole, che sia l'Uomo stesso, ciò non toglierà però nulla del suo carattere; tutt'al più si muterà da soprannaturale in terrestre, da divino in umano.

Nulla non è sacro che per l'Egoista il quale non si rende conto del suo egoismo, per l'*Egoista involontario*. Chiamo così colui che, incapace di oltrepassare per sempre i limiti del proprio io, non lo considera tuttavia come l'essere supremo; colui che non serve, che a se stesso credendo di servire a un essere superiore, e che, pur noti conoscendo nulla di superiore a se stesso, sogna tuttavia qualche cosa di superiore: insomma, è l'Egoista che non vorrebbe esserlo, che si umilia e combatte il proprio egoismo, ma che si umilia se non

«per essere innalzato», cioè per soddisfare il suo egoismo. Siccome egli vorrebbe cessare d'essere egoista, interroga cielo e terra per trovare qualche essere superiore cui possa offrire i suoi servizi e i suoi sacrifici; ma per quanto si affanni e si mortifichi, egli fa tutto ciò nel proprio interesse; e l'Egoismo: l'odioso Egoismo, non lo abbandona assolutamente. Ecco perché lo chiamo un *egoista involontario*. Tutti i soci sforzi, tutte le pene cui si assoggetta per liberarsi *dal suo io*, non sono altro che uno sforzo mal compreso per la propria liberazione.

Sei tu avvinto all'ora passata? Devi tu fare oggi quello che hai fatto ieri? Non puoi trasformarti ad ogni istante? Se così fosse, ti sentiresti oppresso dalle catene e paralizzato. Ma ad ogni momento della tua esistenza, un nuovo minuto dell'avvenire ti sorride e ti chiama; e, sviluppandoti, ti liberi «da te», dal tuo io attuale. Quello che tu sei ad ogni istante, è opera tua; e tu devi a questa opera di non perderti, tu, suo autore. Tu sei un essere superiore a te stesso, tu oltrepassi te stesso. Ma, nella tua qualità di Egoista involontario, non riesci a comprendere che sei tu stesso quell'essere superiore, che tu non sei solamente una creatura, ma nello stesso tempo il tuo creatore: ecco perchè l'«essere superiore» resta per te uno straniero. Ogni essere superiore — Verità, Umanità, ecc. — sta *al disopra* di noi.

Questo ci è estraneo: ecco un segno dal quale riconosciamo quello che è «santo». In tutto ciò che è santo v'è qualche cosa di sconosciuto, di differente, che ci mette a disagio. Quello che mi è santo *non mi appartiene*; se la proprietà altrui, per esempio, non mi fosse sacra, la considererei come, *mia* e non lascerei sfuggire alcuna occasione per approfittarmene e disporne come più mi aggrada; se, al contrario, il viso dell'imperatore della Cina mi è sacro, esso rimane estraneo ai miei occhi e li abbasso dinanzi a lui.

Perchè una verità matematica indiscutibile, che si potrebbe, nel senso usuale della parola, chiamare eterna, non è «santa»? Perchè non è rivelata; essa non è la rivelazione di un essere superiore. E' assolutamente errore comprendere soltanto per rivelate le «verità religiose», ed è misconoscere il valore del concetto «essere superiore». Gli atei deridono questo essere superiore, il quale è adorato anche sotto il nome di «essere supremo», e distruggono una dopo l'altra tutte le «prove della sua esistenza», senza

accorgersi che essi stessi obbediscono così al loro bisogno di un essere superiore, e che distruggono l'antico per far posto al nuovo. A lato di un individuo umano - l'«Uomo» - non vi è forse un essere superiore? E le Verità, i Diritti, le Idee, che derivano dal suo concetto non devono, come rivelazioni di questo concetto, essere rispettate e considerate come «sante»? Supponete che si possa dimostrare la falsità di una data verità che è ritenuta come una delle sue manifestazioni: ciò proverà solo la falsa interpretazione da parte nostra, senza portare il minimo pregiudizio alla santità del concetto stesso e senza togliere della loro santità alle altre verità, a quelle che devono «a giusto titolo» essere considerate come rivelazioni. L'Uomo oltrepassa ogni uomo preso individualmente, e se egli è l'«essenza» dell'individuo, non lo è in realtà per la *sua* essenza (perchè l'essere o l'essenza dell'individuo dovrebbe essere tanto unica quante l'individuo stesso), ma una essenza, un essere «superiore». Anzi, per gli atei stessi, è l'essenza o l'Essere «supremo».

Allo stesso modo che le rivelazioni divine non furono scritte dalla mano di Dio, ma portate a conoscenza degli uomini dagli «strumenti del Signore», così anche l'Uomo non pubblica lui, stesso le sue rivelazioni, ma ce le fa conoscere mediante i «veri uomini». Soltanto, questo nuovo essere supremo rivela una concezione molto più spiritualizzata che non quella dell'antico Dio; quest'ultimo poteva ancora essere rappresentato sotto una forma corporea, mentre l'Uomo, al contrario, rimane puramente spirituale, e non si può prestargli alcun corpo materiale. E' vero che non vi manca una certa corporeità, tanto più seducente quanto più sembra naturale e terrestre, essendo esso l'uomo corporeo, o, più semplicemente ancora, la «razza umana» o «tutti gli uomini». Lo Spirito reintegra così la sua forma di fantasma e ridiviene corporeo e popolare.

Santo, dunque, è l'essere supremo; santa è ogni cosa per cui si rivela o si rivelerà, e santificati sono coloro che riconoscono questo essere supremo nel loro proprio essere, cioè nelle manifestazioni di questo essere. Quello che è santo santifica il suo adoratore; il culto che gli erige lo santifica e santifica ciò che egli fa: un santo commercio, dei pensieri santi, delle sante azioni, ecc., ecc.

La ricerca dell'oggetto che deve essere adorato come «essere supremo», non può, lo si comprende, assumere la sua importanza, fintanto che i contraddittori

più accaniti non si siano messi d'accordo sul punto essenziale, cioè che ammettine l'esistenza di un essere supremo al quale debbono rivolgersi il nostro culto e i nostri sacrifici. Se qualcuno sorridesse sdegnosamente assistendo a qualunque controversia che riguarda l'essere supremo, come un Cristiano può sorridere udendo le discussioni di un Sciita con un Sunnita o di un Bramino con un Buddista, ciò vorrebbe dire che secondo il suo modo di vedere l'ipotesi di un essere supremo è vana e che ogni controversia su tale argomento è un giuoco puerile. Che poi il vostro supremo sia Dio unico in tre persone, il Dio di Lutero, l'«Essere supremo» del Deista o che non sia in alcun modo Dio ma l'«Uomo», è tutt'uno per chi nega l'essere supremo stesso. Voi tutti, che servite un essere supremo qualsiasi, non siete altro che gente religiosa: tanto il più frenetico ateo quanto il più fervente cristiano.

Nella santità risiede dunque innanzi tutto l'essere supremo, e con lui la nostra «santa fede».

IL REGNO DEI FANTASMI.

Con i fantasmi entriamo nel regno degli Spiriti; nel regno degli Esseri, delle Essenze.

L'essere enigmatico e incomprensibile che ossessiona e turba l'universo, è appunto il fantasma misterioso che noi chiamiamo Essere supremo. Afferrare questo fantasma, penetrarlo, comprenderlo, scoprire la *realtà* che v'è in lui (provare la «esistenza di Dio») è il compito che gli uomini si prefissero da secoli; essi si sono affaticati per venire a capo di questa terribile impossibilità, di questo interminabile lavoro delle Danaidi, di cambiare il fantasma in un non-fantasma, l'irreale nel reale, lo spirito in una persona corporea. Dietro al mondo esistente essi cercarono la «cosa in sè», l'essere, l'essenza: dietro la cosa essi cercarono la *non-cosa*.

Che si esamini a fondo il minimo fenomeno, che se ne ricerchi l'essenza, vi si scoprirà sovente tutt'altra cosa di quello che ci *appariva* a prima vista: una parola melliflua od un cuore falso, un discorso gonfio o dei pensieri meschini, ecc., ecc. E col rivelarne l'essenza, si riduce l'aspetto fino allora mal compreso a una menzognera apparenza. L'essenza di questo mondo superbo è, per colui che scandaglia le profondità, la «vanità». Chi è religioso non si occupa affatto dell'apparenza allettatrice, dei vani fenomeni; ma ne ricerca l'essenza, e quando ha trovato questa essenza egli ha trovata la «Verità».

Le essenze che si manifestano sotto certe apparenze sono le cattive essenze; quelle che si manifestano sotto altre sono le buone. L'essenza del, sentimento umano, per esempio, è l'amore; l'essenza della volontà umana è il bene; quella del pensiero è il vero, ecc., ecc.

Quello che appariva prima ai nostri occhi per esistente, come il mondo e i suoi rapporti, ora ci appare come una pura illusione, e *quello che esiste veramente* è l'essenza, il cui regno è pieno di Dèi, di spiriti, di demoni; cioè di buone e cattive essenze. Rovesciando questo mondo, quello che esiste oramai veramente, è il mondo delle essenze. Il cuore umano può essere senza amore, ma la sua

essenza esiste: il Dio «che è l'amore»; il pensiero umano può smarrirsi nell'errore, ma la sua essenza, la Verità, esiste: «Dio è la verità». Non conoscere e non riconoscere che le essenze, tale è la religione: il suo regno è un regno delle essenze, dei fantasmi, degli spettri.

Lo sforzo per rendere comprensibile il fantasma, o per realizzare il «non-senso», ha prodotto un *fantasma corporeo*, un fantasma o uno spirito provvisto d'un corpo reale, un fantasma fatto carne. Come i più possenti geni del Cristianesimo hanno torturato il loro spirito per afferrare e comprendere questa apparenza fantastica, ognuno sa; ma, a dispetto dei loro sforzi, la contraddizione delle due nature è rimasta irriducibile: da una parte la divina, dall'altra l'umana; da una parte il fantasma, dall'altra il corpo sensibile. Il più straordinario dei fantasmi, è rimasto una «non-cosa». Colui che si martirizzava l'anima non era ancora uno Spirito; e nessun ossesso che si tortura fino al delirio furioso e alla frenesia per esorcizzare uno spirito, non prova le angosce che questo spettro inafferrabile procurò ai Cristiani.

Fu Cristo che mise in luce questa verità: che il vero Spirito, il fantasma per eccellenza, è l'«Uomo». Lo Spirito *fatto carne* è l'Uomo; egli stesso è la vera essenza; e ne è nel medesimo tempo l'apparenza e l'esistenza. Da allora l'uomo non si spaventa più per dei fantasmi che sono fuori di lui, bensì di se stesso; egli è per se stesso. oggetto di terrore. In fondo al suo petto abita lo *Spirito del peccato*; il pensiero più dolce (e questo pensiero è pure uno spirito) può essere forse un demonio.

Il fantasma ha preso corpo; il Dio si è fatto uomo; ma l'uomo è ora lui stesso il terrificante fantasma del quale prima faceva ogni sforzo per indagare il mistero, per esorcizzarlo, per comprenderlo ed esprimerlo: l'uomo è lo *Spirito*. Che il corpo perisca purchè sia salvo lo spirito: lo spirito è ormai pensiero, e la salute dello spirito, o dell'«anima» è l'unico scopo. L'uomo è lui stesso divenuto un fantasma; un fantasma, oscuro e ingannevole, al quale è assegnato un determinato posto nel corpo. (Controversie intorno alla sede dell'anima: è essa nella testa?, ecc., ecc.).

Tu non sei per me un essere superiore, ed io non lo sono per te. Può darsi però che in ciascuno di noi risieda un essere superiore che esige da, entrambi

reciproco rispetto. Così, per prendere come esempio ciò che v'è in noi di più generale, in te e in me vive l'Uomo. Se non vedessi l'Uomo in te, quale motivo avrei di stimarti? In verità, tu non sei l'Uomo; non sei la vera e adeguata forma; tu sei la spoglia mortale che l'Uomo riveste per qualche ora e della quale può separarsi senza cessare d'esistere. Tuttavia questo essere generale e superiore, per il momento dimora in te: perciò tu rappresenti per me (tu, di cui uno spirito immortale ha rivestito la forma passeggera) uno spirito che si manifesta senza essere legato al tuo corpo e a questo modo di apparizione: un fantasma. Perciò non ti considero come un essere superiore; quello che io rispetto in te è l'essere superiore che in te risiede, cioè l'«Uomo». Gli Antichi non avevano, da questo punto di vista, alcun rispetto per i loro schiavi appunto perchè non ne avevano per l'essere superiore che oggi noi onoriamo col nome di «Uomo». Essi scorgevano in ciascuno di loro altri fantasmi, altri Spiriti. Il Popolo è un essere superiore all'individuo; è uno Spirito che sovrasta l'individuo; è lo Spirito del popolo. Ed è questo Spirito che onoravano gli Antichi; l'individuo non aveva per essi importanza se non quando serviva a questo Spirito o ad un altro Spirito affine: lo Spirito di famiglia. Solo per amore di questo essere superiore — il Popolo — si accordava qualche valore al singolo individuo. Allo stesso modo che tu sei ai nostri occhi santificato dall'«Uomo» che scorgiamo in te, così si era in quei tempi santificati dal prestigio di tale o tal'altro essere superiore: il popolo, la famiglia, ecc., ecc. Se io ti prodigo le mie attenzioni e tutte le mie affettuose cure, è perchè mi sei caro, e trovo in te l'alimento del mio cuore, il sollievo dei miei affanni; se ti amo, non è già per amore di un essere superiore di cui tu sei l'involucro consacrato, nè perchè vedo in te un fantasma e il tuo corpo mi riveli uno spirito: è per egoismo che t'amo. Sei *tu* stesso, con la *tua* essenza, che mi sei caro, perchè la tua essenza non è superiore a te; essa non è nè più alta nè più generale di te; essa è unica come te stesso: è ciò che tu sei.

Ma non è solo l'uomo un fantasma: fantasma è ogni cosa. L'essere superiore, lo Spirito che s'agita in tutto le cose non è legato a nulla e non fa che «apparire» nelle cose. Fantasmi da tutte le parti!

Sarebbe qui il luogo di far sfilare questi fantasmi; ma avremo occasione in seguito di evocarli di nuovo per vederli scomparire dinanzi all'egoismo. Ci limiteremo dunque a citarne qualcuno, a mo' d'esempio: lo Spirito Santo, la

Verità, la Legge, il Bene, la Maestà, l'Onore, il Bene Pubblico, l'Ordine, la Patria, ecc.

LA FOLLIA.

Uomo, il tuo cervello non è equilibrato: tu batti la campagna! Nei tuoi sogni ossessionati, ti immagini grandi cose, la tua fantasia ti dipinge tutto un mondo divino, un regno di Spiriti che ti attende, un Ideale che ti chiama. Tu hai un'idea fissa!

Non credere che scherzi o parli per metafora, quando dichiaro radicalmente pazzi, pazzi da legare, tutti coloro che sono tormentati dall'infinito, dal sovrumano; cioè giudicandoli dall'unanimità dei loro voti, comuni a tutta la razza umana.

Che cosa si intende per «idea fissa»? Un'idea alla quale l'uomo è asservito. Allorché riconoscete che una data idea è insana, voi chiudete in un manicomio il suo schiavo. Ma che cosa sono dunque la Verità religiosa, della quale non è permesso dubitare; la Maestà (quella del Popolo, per esempio), alla quale non si può attentare per non rendersi colpevole di lesa maestà; la Virtù, che il censore, guardiano della moralità, difende accanitamente non tollerando la minima parola che possa lederla? Non sono forse, queste, altrettante «idee fisse»? E che cosa sono, per esempio, tutte quelle chiacchiere inutili che riempiono la maggior parte dei nostri giornali, se non vaniloqui da pazzi dominati da un'idea fissa di legalità, di moralità, di cristianesimo; pazzi che hanno l'aria d'essere in libertà poichè tanto vasto è il cortile del manicomio in cui prendono i loro sollazzi? Provatevi ad urtare alcuni di cotali pazzi sulla loro idea fissa, e vedrete se non sarà necessario proteggere immediatamente la vostra schiena contro le loro furie; perchè questi pazzi di gran fama hanno molti punti di contatto con quei disgraziati veramente folli, che assalgono proditoriamente chiunque accenni alla loro follia. Essi vi rubano prima la vostra arma, vi rubano la libertà di parola; poi si gettano sopra di voi per dilaniarvi. Ogni giorno ci offre nuove prove della viltà e della rabbia di questi maniaci, e il popolo, come un imbecille, prodiga loro i suoi applausi. Basta leggere le gazzette dei nostri giorni e sentir parlare costoro, per acquistare subito la desolante convinzione che si è rinchiusi con dei pazzi in un manicomio. «Tu non tratterai tuo fratello da pazzo, se non...!» Ma la minaccia mi lascia indifferente, e ripeto: «I miei

fratelli sono dei pazzi di primo grado». Che, un povero pazzo, inquilino di una cella di manicomio, si nutra dell'illusione di essere il Padre Eterno, l'imperatore del Giappone, lo Spirito Santo, o che un buon borghese s'inganni d'essere chiamato dal suo destino ad essere un buon cristiano, un fedele protestante, un cittadino leale, un uomo virtuoso — è sempre identicamente la stessa «idea fissa». Colui che non si è mai arrischiato di essere nè buon cristiano, nè fedele protestante, nè uomo virtuoso, è prigioniero e incatenato nella fede, nella virtù, ecc., ecc. E' per questo che gli scolastici non filosofavano che entro i limiti della fede della Chiesa, e il papa Benedetto XIV scriveva dei grossi volumi il cui contenuto non oltrepassava i limiti della superstizione papista, senza che il minimo dubbio sfiorasse la loro credenza; è per questo che moltissimi scrittori ammuccionano in-folio su in-folio trattando dello Stato, senza mettere in discussione l'idea fissa dello Stato; è per questo che le nostre gazzette sono rigonfie di politica, essendo chi le scrive ossessionato dall'idea che l'uomo è fatto per essere un «animale politico». E i sudditi vegetano nella servitù, i virtuosi nella virtù, i liberali negli eterni principi dell'umanesimo, senza introdurre nella loro idea fissa lo scalpello della critica. Questi idoli rimangono incrollabili sulle loro fondamenta granitiche, come le monomanie di un pazzo; e colui che le mette in dubbio corre grave rischio! Ripetiamolo ancora: una idea fissa. Ecco il vero sacro santo!

Ci imbattiamo noi forse solo in uomini ossessi dal Diavolo, o sovente anche in ossessi di specie contraria: ossessi del Bene, della Virtù, della Morale, della Legge, o di non importa quale altro «principio»? Le possessioni diaboliche non sono le sole: se il Diavolo ci tira da una parte, Dio ci tira dall'altra; da un lato la «tentazione», dall'altro la «grazia divina»; ma qualunque sia quella che opera, gli ossessi non sono meno posseduti dalle loro opinioni.

Vi dispiace la parola «possessione»? Dite ossessione; anzi, poichè è lo Spirito che vi possiede e vi suggerisce tutto, dite *ispirazione*, *entusiasmo*. Io soggiungo che l'entusiasmo perfetto, perchè non può esservi questione di falso, di semi-entusiasmo, si chiama *fanatismo*. Il fanatismo è specialmente proprio delle persone colte, perchè la cultura d'un uomo è in ragione dell'interesse che dimostra per le cose dello spirito, e questo interesse spirituale se è forte e vivo, non è e non può essere altro che *fanatismo*, cioè un interesse fanatico perciò che è sacro (*sacrum*).

Osservate i nostri liberali; leggete certi giornali sassoni; ascoltate quello che dice lo Schlosser (1. *Achtzehntes Jahrhundert*, II, 519.): «La so

«cietà d'Holbach ordì un formale complotto contro la dot

«trina tradizionale e l'ordine stabilito; e i suoi membri

«mettevano nella loro incredulità tanto fanatismo quanto

«frati, preti, gesuiti e metodisti sono abituati a mettere

«al servizio della loro pietà meccanica e della loro fede

«letterale ».

Esaminate il modo con cui si comporta oggi un uomo «morale», che pensa di essersela sbrigata con Dio, e rigetta il Cristianesimo come un ferravecchi. Domandategli se non gli è mai accaduto di mettere in dubbio che i rapporti carnali tra fratello e sorella siano, un incesto; che la monogamia sia la vera legge del matrimonio; che la pietà sia un dovere sacro, ecc.: lo vedrete scosso da un virtuoso orrore, all'idea di potersi accoppiare con sua sorella, ecc., ecc. E donde gli viene questo orrore? Perché egli *crede* a una legge morale. Questa *fede* morale è solidamente radicata in lui. A nulla valse il suo insorgere contro la *pietà* dei Cristiani; egli è rimasto egualmente cristiano per la *morale*. Con il suo lato morale, il Cristianesimo lo tiene incatenato, e propriamente incatenato nella *fede*. La monogamia, deve essere qualche cosa di sacro, e il bigamo castigato come un *criminale*; chi si lascia trascinare all'incesto porterà il peso del suo *delitto*. E in ciò si trovano d'accordo anche coloro i quali non cessano di gridare che la Religione non ha nulla a che fare con lo Stato, e che Ebrei e Cristiani sono ugualmente membri dello Stato. Incesto e monogamia, non sono forse altrettanti *dogmi*? Provatevi a toccarli, e vedrete che in quell'uomo morale si troverà la stoffa di un *inquisitore* da fare invidia a un Krummacher o a Filippo II. Questi difendeva l'autorità religiosa della Chiesa; quegli difende l'autorità morale dello Stato, le leggi morali sulle quali lo Stato riposa. L'uno come l'altro condannano in nome di articoli di fede; a chiunque agisca altrimenti dà come permette la *loro propria fede*, gli infliggono il marchio dovuto al suo «delitto» e lo manderanno a marcire in una casa di pena, in fondo a un carcere. La credenza morale non è meno fanatica della religiosa. E ciò si

chiama « libertà di coscienza », quando un fratello e una sorella sono gettati in prigione in nome di un principio che la loro « coscienza » aveva respinto? — Ma essi davano un esempio detestabile! — Credo che sì; perchè potrebbe darsi che altri si mettessero in mente che lo Stato non debba immischiarsi nelle loro relazioni; e allora a che cosa si ridurrebbe la « purezza dei costumi »? Di qui, proteste generali: « Santità divina », gridano gli zelanti della Fede: « Virtù sacra! », gridano gli apostoli della Morale.

Sovente si rassomigliano pochissimo coloro che si agitano per gli interessi sacri; e i rigidi ortodossi o i vecchi credenti differiscono di molto dai combattenti per la « Verità, per la Luce e per il Diritto », dai Filaleti, dagli amici della luce, ecc.! Tuttavia nulla di essenziale, di fondamentale li separa. Se si attacca tale o tal'altra delle vecchie verità tradizionali (il miracolo, il diritto divino, ecc.) i più illuminati applaudono; i vecchi credenti solo gemono. Ma se si tocca la Verità tutti si troveranno credenti, e li avrete tutti contro. Così è per le cose della morale: i bigotti sono intolleranti; i cervelli più illuminati si credono d'essere più tolleranti; ma se qualcuno si attenta a toccare la Morale, si troverà di fronte tutti costoro che faranno causa comune contro di lui. « Verità, Morale, Diritto, ecc. » sono e devono rimanere « sacri ». Ciò che si trova da biasimare nel Cristianesimo non può, dicono i liberali, che esser stato introdotto a torto, e non è veramente cristiano; ma il Cristianesimo deve rimanere al di sopra di ogni discussione, esso è la « base », immutabile, ed è un « criminale » chi cerca di abbatterla. L'eretico contro la credenza pura non è più esposto alla fobia persecutrice di altri tempi, è vero; ma questa sì è volta interamente contro l'eretico che attenta alla Morale pura,

La Pietà ha dovuto subire, da un secolo, molti assalti: la sua essenza sovrumana si è sentito tanto sovente rimproverarla d'essere « inumana », che non si può più ormai essere tentati di attaccarla. Nonpertanto, se degli avversari si sono presentati per combatterla, fu quasi sempre in nome della Morale stessa, per detronizzare l'Essere supremo a profitto di un « altro essere supremo ». Perciò Proudhon (1. *De la création de l'ordre ecc.*, p. 36) non esita a dire: « Gli uomini sono destinati a vivere senza religione; ma la morale è

eterna ed assoluta: chi oserebbe oggi attaccare la morale?» I moralisti passarono tutti nel letto della Religione, e dopo essersi immersi fino al collo nell'adulterio, si affannano a gridare, asciugandosi lesti lesti le labbra: «La Religione? lo non la conosco quella signora!»

Se dunque noi osserviamo che la Religione è ben lungi dall'essere mortalmente colpita fino a tanto che ci si limita a incriminare la sua esistenza soprannaturale, e che essa si rivolge, in ultima istanza, allo «Spirito» (perchè Dio è lo spirito), non avremo sufficientemente dimostrato il suo accordo finale con la moralità, perchè ci sia permesso di lasciarla alle sue interminabili beghe? Si parli della Religione o della Morale, è sempre di un essere supremo, che si tratta; poco importa che questo essere supremo sia sovrumano o umano: in tutti i casi è sempre un essere che si sovrappone al nostro. Che divenga in ultima analisi l'essenza umana o l'«Uomo» esso non avrà fatto che abbandonare la pelle della vecchia religione per rivestire una nuova pelle religiosa.

Feuerbach ci insegna che «solo attenendosi alla filosofia speculativa, cioè facendo sistematicamente del predicato il soggetto, e reciprocamente del soggetto l'oggetto e il principio, si possiede la verità pura» (*Anekdoti*). Senza dubbio, noi abbandoniamo *Dio* che nè è il soggetto: ma così facendo acquistiamo l'altra parte del concetto religioso: la *Morale*. Noi non diciamo più, per esempio: «Dio è l'amore», bensì «l'amore è divino»; sostituendo ora il predicato «divino» con il suo equivalente «sacro», ci troveremo sempre al nostro punto di partenza, non avendo fatto un passo. L'amore è dunque per l'uomo il *Bene*, quello che lo divinizza e lo rende rispettabile, la sua vera «umanità»; o, per esprimerci più esattamente, l'amore è ciò che nell'uomo vi è di veramente *umano*; e quello che v'è in lui d'inumano è l'egoista senza amore.

Perciò tutto quello che il cristianesimo, e con esso la filosofia speculativa, cioè la teologia, ci presentano come il bene, l'assoluto, non è propriamente il bene; non fa che affermare più solidamente ancora l'essere cristiano (il predicato stesso contiene già l'essere). Aver sloggiato Dio dal suo cielo e averlo rapito alla «*trascendenza*» non giustifica affatto le vostre pretese di vittoria.

definitiva, perchè voi non fate che relegarlo nel cuore umano dotandole d'una insradicabile «*immanenza*». D'ora innanzi bisognerà dire: «Il divino è ciò che è veramente umano».

Coloro stessi che si rifiutano di vedere nel Cristianesimo il fondamento dello Stato e che insorgono contro la formule come «Stato cristiano», «Cristianesimo di Stato» ecc., non si stancano di ripetere che la Morale è la «base della vita sociale e dello Stato». Come se il regno della Morale non fosse il dominio assoluto del «sacro», una «Gerarchia»!

A questo proposito si può ricordare il tentativo di spiegazione che si è voluto da taluni opporre all'antica dottrina dai teologi. A crederli, la fede sola sarebbe capace di provare e far comprendere le verità religiose: Dio si rivelerebbe ai soli credenti; ciò sarebbe come dire che solo il cuore, il sentimento, la fantasia devota sono religiosi. A questa affermazione si rispose che «l'intelligenza naturale», la ragione umana, sono egualmente atti a conoscere Dio. (Non è questa una singolare pretensione della ragione, voler rivaleggare di fantasia con la fantasia stessa?).

E' in questo senso che Reimaro scrisse le sue «*Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*» (*Le principali verità della Religione naturale*). Egli giunse a considerare che l'uomo *intiero* tende verso la religione con tutte le sue facoltà: cuore, sentimento, intelletto, ragione, scienza, sapere, volere; tutto nell'uomo gli parve *religioso*. Hegel ha persino dimostrato che la filosofia stessa è religion! Infatti il nome di Religione non serve forse ai nostri giorni a decorare qualunque cosa? La «Religione dell'Amore», la «Religione della Libertà», la «Religione della Politica»; in breve, tutti gli entusiasmi. E, in fondo, non si hanno tutti i torti!

Oggi ancora noi adoperiamo questa parola d'origine latina, «Religione», che per la sua etimologia esprime l'idea di *vincolo*. E vincolati siamo infatti; e vincolati rimarremo fino a tanto che saremo imbevuti di Religione. Ma lo Spirito è lui pure vincolato? Al contrario, lo Spirito è libero; egli è l'unico padrone; non è il *nostro Spirito*, ma è assoluto. Perciò la vera traduzione affermativa della parola Religione sarebbe: «*Libertà spirituale*». Quegli il cui spirito è libero; è religioso per la stessa ragione che è sensuale l'uomo che dà

libero corso ai suoi appetiti sensuali. Lo Spirito vincola l'uno; la Carne vincola l'altro. Vincolo, costrizione, dipendenza: tale è la religione in rapporto a me stesso: io sono vincolato; Libertà, eccola Religione in rapporto allo Spirito: egli è libero, e gode della libertà spirituale.

Il male che ci può fare lo scatenamento delle nostre, passioni, moltissimi lo sapranno per averlo sofferto. Ma che lo Spirito libero, la radiosa spiritualità, l'entusiasmo per degli interessi ideali possano procurarci i peggiori affanni; come non lo farebbe la più nera cattiveria, non lo si vuol riconoscere; e, d'altronde non lo si può se non si è e noti si fa professione d'essere un egoista.

Reimaro, e con lui tutti coloro i quali hanno dimostrato che la nostra ragione, come il nostro cuore, ecc., conducono a Dio, hanno semplicemente dimostrato che noi siamo completamente e totalmente ossessi. Al certo, essi facevano torto ai teologi, ai quali toglievano il monopolio dell'illuminazione religiosa; ma acquistavano maggior dominio alla Religione e alla libertà spirituale. Infatti, se per Spirito non intendete più solo il sentimento o la fede, ma lo Spirito in tutte le sue manifestazioni, intelligenza ragione e pensiero in generale, e se gli permettete come intelligenza, ecc., di partecipare alle verità spirituali e celesti, in questo caso è lo Spirito intero che si eleva alla pura spiritualità che è libero.

Partendo da queste premesse, la Morale era autorizzata a mettersi in opposizione assoluta con la Pietà. Ed è questa opposizione che si manifestò rivoluzionariamente, sotto forma di odio ardente contro tutto ciò che rassomigliava a una «ingiunzione» (ordinanze, decreti, ecc, ecc.), e contro la persona derisa e perseguitata del «padrone assoluto». Essa s'affermò in seguito come dottrina, e trovò quindi la sua formula nel Liberalismo, di cui la «borghesia costituzionale» è la prima espressione storica, e che eclissò le potenze religiose propriamente dette.

La moralità, non derivando più semplicemente dalla Pietà, ma avendo radici sue proprie, il principio della morale non procede più dai comandamenti divini, ma dalle leggi della ragione; e per far sì che questi comandamenti siano valedoli, bisogna prima che il loro valore sia stato controllato dalla ragione e da essa contrassegnato. Le leggi della ragione sono l'espressione dell'uomo stesso,

perchè l'«Uomo» è ragionevole, e l'«essenza dell'uomo» implica di tutta necessità queste leggi: Pietà e Morale differiscono in ciò che la prima riconosce Dio per legislatore; la seconda l'Uomo.

Mettendosi sotto un dato punto di vista della morale, si ragiona presso a poco in questo modo: O l'uomo ubbidisce alla sua sensualità e, ascoltandola, diventa *immorale*; oppure ubbidisce al Bene, il quale, come fattore agente sulla volontà, si chiama senso morale, (sentimento, preoccupazione del Bene), e in questo caso è *morale*. Come si può, a questo riguardo, definire immorale l'atto di Sand che uccide Kotzebue? Quest'atto fu certamente tanto disinteressato quanto lo furono le ruberie di San Crispino a profitto dei poveri. «Egli non doveva assassinare, perchè sta scritto: tu non ucciderai!» Servire il bene, il bene pubblico, (come Sand credeva di fare), o il bene dei poveri (come Crispino) è dunque morale; ma l'uccisione e il furto sono immorali: fine morale, mezzi immorali. Perchè? «Perchè l'uccisione, l'assassinio, sono male azioni in sè, in modo assoluto». Allorchè i Guerriglieri attiravano i nemici dei loro paese nelle imboscate e li trucidavano inesorabilmente, tenendosi al riparo nei loro nascondigli, non commettevano forse un assassinio? Se voleste attenervi scrupolosamente al principio della morale, la quale prescrive di servire sempre e da per tutto il Bene, sareste indotti a chiedervi se in nessun caso l'assassinio può realizzare il Bene; e nell'affermativa voi non potete condannare l'azione di Sand: essa fu morale, perchè disinteressata e perchè non aveva altro scopo che il Bene; fu un castigo inflitto da un individuo; una *esecuzione* per la quale egli arrischiò la propria vita. Che cosa altro si deve vedere nell'azione di Sand? se non la sua volontà di sopprimere con la forza certi scritti? Non avete mai visto applicare questo stesso modo di procedere come «legale» e sanzionato? E che cosa rispondereste a ciò, in nome del vostro principio della Moralità? «Fu una esecuzione illegale!» L'immoralità del fatto era dunque nella sua illegalità, nella disobbedienza alla legge? Allora accordatemi che il Bene altro non è che la legge, e che Morale equivale Legale! Dunque la vostra Moralità deve rassegnarsi ad essere una vana etichetta della «legalità», una falsa devozione all'adempimento di una legge molto più tirannica e ripugnante dell'antica; questa non esigeva che la *pratica esteriore*, mentre voi esigete anche l'*intenzione*: bisogna portare in sè la regola e il dogma, e il più legalmente intenzionato è il più morale. L'ultima favilla della vita cattolica si spegne in

questa legalità protestante. E in questo modo finalmente si completa e trionfa assolutamente l'impero della Legge. «Non sono io che vivo; è la Legge che vive in me». Io sono giunto a non essere altro che il «vaso della sua gloria». «Ogni prussiano porta nel proprio seno un gendarme», disse un ufficiale prussiano parlando de' suoi compatrioti.

* * *

Donde proviene l'incurabile impotenza di certe *opposizioni*? Unicamente da ciò, che esse non vogliono affatto allontanarsi dal cammino della Moralità o della Legalità; quindi sono condannate a rappresentare quella mostruosa commedia di devozione, d'amore, ecc.; questa loro ipocrisia fa nascere un profondo disgusto per quello che si chiama «opposizione legale». Un accordo *morale* concluso in nome dell'amore e della fedeltà non lascia posto ad alcuna volontà discordante ed opposta; la bella armonia è spezzata se uno vuole una cosa e l'altro il contrario. Ora, l'uso ed un vecchio pregiudizio dell'opposizione esigono anzitutto il rispetto di questo patto morale. Che cosa rimane all'opposizione? Può forse essa esigere una libertà allorchè l'eletto, la maggioranza, trovano opportuno respingerla? No! Essa non oserebbe *volere* la libertà; tutto quello che può fare è *desiderarla*, e, per ottenerla, fare «petizioni» e tendere la mano domandandola per carità. Che cosa succederebbe se l'opposizione *volesse* realmente, con tutta l'energia della sua volontà? No, no: essa deve sacrificare la Volontà all'Amore, rinunciare alla Libertà per i begli occhi della Morale. Essa non deve giammai «reclamare come un diritto» quello che le è solamente permesso di «chiedere come una grazia». L'Amore, la devozione, ecc., esigono imperiosamente che vi sia *una* sola volontà, davanti alla quale tutte le altre debbono inchinarsi ed obbedire con amore e sottomissione. Che questa volontà sia ragionevole o irragionevole poco importa: in tutti i casi è morale sottomettersi e immorale sottrarsi al suo volere.

La volontà che governa la censura sembra irragionevole a molti. Tuttavia, in un paese in cui esiste la censura, colui che le sottrae i propri scritti fa male e colui invece che glieli sottomette fa bene. Se qualcuno, debitamente avvertito e richiamato all'ordine dal censore, passa oltre e impianta, per esempio, una

tipografia clandestina, si avrebbe il diritto di accusarlo d'immoralità, e, maggiormente, di imprudenza, se si lasciasse, cogliere in fallo; ma la sua avventura potrebbe procurargli almeno qualche titolo di benemerenza presso le «persone morali?» Chi sa! Forse egli s'immaginava di servire ad una «morale superiore».

La rete dell'ipocrisia moderna è tesa ai confini dei due domini, tra i quali, alternativamente sballottata, la nostra epoca tende le fila slegate della menzogna e dell'errore. Troppo debole oramai per servire senza titubanze la Morale, troppo scrupolosa ancora per vivere decisamente secondo l'egoismo, essa passa tremante nella ragnatela dell'ipocrisia, da un principio all'altro, — e, paralizzata dal flagello dell'incertezza, cattura solamente dei miserabili moscerini. Appena abbiamo avuto l'audacia di manifestare schiettamente il nostro pensiero, ecco che subito cerchiamo di giustificare l'ardire con delle proteste amorose: *rassegnazione ipocrita*. Se, al contrario, abbiamo avuto il coraggio di combattere un'affermazione audace, invocando *moralmente* la buona fede, ecc., tosto il coraggio morale svanisce e ci facciamo premura di assicurare che abbiamo inteso quelle schiette parole con vero piacere: *approvazione ipocrita*. Insomma, si vorrebbe ottenere l'una cosa, ma non lasciare l'altra; si vorrebbe volere *liberamente*, senza cessare di volere *moralmente*.

Eccovi, o Liberali, in presenza di uno di quegli avversari di cui disprezzate la severità; noi vi ascoltiamo: voi vi sforzate di attenuare l'effetto di ogni parola un po' liberale con lo sguardo della più leale fedeltà; quegli vestirà il suo servilismo delle più calde proteste di liberalismo. Ora, separatevi: ciascuno pensa dell'altro: ti conosco, mascherina! Egli ha fiutato in voi il Diavolo, come voi in lui il vecchio buon Dio.

Un Nerone non è «cattivo» che agli occhi dei «buoni»; ai miei occhi egli è semplicemente un *ossesso*, come i buoni stessi. I buoni vedono in lui un puro scellerato e lo votano all'inferno. Ma perché nessuno si è opposto ai suoi capricci? Come mai si è potuto tanto sopportarlo? I Romani addomesticati, che si lasciavano calpestare da un simile tiranno, valevano forse qualche cosa di più? Nell'antica Roma, lo avrebbero immediatamente soppresso, nè giammai essa sarebbe divenuta sua schiava. Ma le «persone oneste» dei suoi tempi si

limitavano nella loro moralità, a opporgli i loro voti e non la loro *volontà*. Esse si limitavano a mormorare che il loro imperatore non si sottometteva, al pari di loro stessi, alle leggi della Morale; e restavano «sudditi morali», aspettando che uno di loro osasse passare deliberatamente sopra ai «suoi doveri di suddito obbediente». E allora tutti i «buoni Romani», tutti i «sudditi sottomessi» attristati d'oltraggi per la loro mancanza di volontà, acclamarono l'azione criminale e immorale del ribelle.

Dov'era, nei «buoni», il coraggio di fare la *Rivoluzione*, quella rivoluzione che vantano e sfruttano oggi, dopo che un altro la seppe compiere? Questo coraggio essi non potevano averlo, perchè una rivoluzione, una insurrezione è sempre qualche cosa di «immorale», alla quale ci si può risolvere solo quando si cessa d'essere «buoni» per divenire «cattivi» o «nè buoni, nè cattivi».

Nerone non era peggiore dei tempi in cui viveva; allora non si poteva essere che l'uno o l'altro; buono o cattivo. La sua epoca l'ha giudicato cattivo nel più tristo senso della parola, non per debolezza, ma per pura scelleratezza: chiunque è morale deve ratificare questo giudizio. Anche ai nostri giorni si incontrano furfanti della sua specie, che vivono in mezzo alle persone oneste (v. p. e., le Memorie del Cavaliere di Lang). In verità non è troppo comodo vivere in mezzo a loro; perchè non si è un istante sicuri della propria incolumità; ma si vive forse meglio tra i buoni? Anche tra i buoni non si è sicuri della propria vita; salvo che se ti impicciano, lo fanno in nome della «buona causa». Quanto all'onore, esso è ancora più in pericolo, benchè il vessillo nazionale lo copra con le sue pieghe tutelari. Il pugno rude della Morale è senza misericordia per la nobile essenza dell'egoismo.

« Non si può tuttavia mettere al medesimo livello un furfante e un uomo onesto! ». E chi, dunque, lo fa più facilmente di voi stessi, o Censori! Peggio ancora; l'uomo onesto che insorge francamente contro l'ordine stabilito, contro le sacrosante istituzioni, ecc, ecc., voi lo trattate come un criminale, mentre al furfante raffinato confidate il vostro portafogli ed altre cose ancora più preziose. Dunque, *in praxi*, voi non avete nulla da rimproverarmi. «Ma in teoria!». In teoria, io li metto al medesimo livello, quella della moralità, di cui sono i poli opposti. Buoni e cattivi, essi non hanno significato che nel mondo «morale»; allo stesso modo come prima della venuta di Cristo, essere un Ebreo secondo la

Legge o non esserlo secondo la Legge non aveva significato che in rapporto alla Legge giudaica. Agli occhi di Cristo, il fariseo non contava di più dei «peccatori e dei pubblicani»; come, per l'individualità, il fariseo morale vale il peccatore immorale.

Nerone era un ossesso incomodo, un pazzo dannoso. Sarebbe stata una sciocchezza perdere il tempo a richiamarlo al «rispetto delle cose», per lamentarsi in seguito perchè il tiranno non le teneva in alcun conto e agiva a suo talento. Ad ogni momento si sentono delle persone invocare la santità degli imprescrittibili diritti dell'Uomo in presenza di coloro che ne sono i nemici, sforzandosi di provare e dimostrare che tale o tal'altra libertà è uno dei «sacri diritti dell'uomo». Coloro che si dedicano a questi esercizi meritano d'essere derisi, come lo sarebbero, se, fosse pure incoscientemente, non prendessero la via che deve condurli al loro scopo. Essi comprendono che allorquando la maggioranza sarà acquisita a quella libertà che desiderano, essa la *vorrà* e la *prenderà*. Non è col proclamare la santità di un diritto e con tutte le prove che si possono produrre che si avvanzerà di un passo: lamentarsi e supplicare non conviene che ai mendicanti.

L'uomo «morale» è necessariamente limitato nelle sue vedute, perchè non concepisce altro nemico che l'«immorale»; quello che non è «bene» è «male», e per conseguenza riprovevole, odioso, ecc. Perciò egli è radicalmente incapace di comprendere l'egoista. L'amore all'infuori del matrimonio non è immorale? L'uomo morale può girare e rigirare a suo piacere la domanda, ma non sfuggirà alla necessità di condannare il fornicatore. Il libero amore è pure una immoralità; e questa verità morale costò la vita a Emilia Galotti. Una ragazza virtuosa invecchiò zitella; un uomo virtuoso si logorò a respingere le aspirazioni naturali fino a soffocarle; si mutilò anche per amore della virtù, si fece evirare come Origene per amore del cielo: sarà onorare la santità del matrimonio, riconoscendo la inviolata santità della castità; ciò sarà morale. L'inverecondia non può mai produrre buoni frutti; per quanto l'uomo onesto possa giudicare con indulgenza colui che di ciò si è reso colpevole, essa rimane sempre una colpa, una infrazione alla legge morale, e gli imprime una macchia indelebile. La castità, che una volta faceva parte dei voti monastici, è entrata nel dominio della morale comune. La castità è un bene. Al contrario, per l'egoista, la castità non è un bene da cui ne possa trarre profitto: essa non ha importanza per lui. Perciò,

quale sarà il giudizio dell'uomo morale a suo riguardo? Questo: egli porrà l'egoista nella sola categoria di persone che concepisce all'infuori dei «moralisti», in quella degli «immoralisti». Non può fare altrimenti: siccome l'egoista non ha alcun rispetto per la morale, esso gli deve sembrare immorale. Se lo giudicasse in modo differente, egli pur non confessandoselo, non sarebbe più un uomo veramente morale, ma un apostata della Morale. Questo fenomeno, non raro ai nostri tempi, non deve indurre in errore; bisogna convenire che chi tollera la minima offesa alla morale non merita più il nome d'uomo morale; come Lessing non doveva più essere annoverato tra i cristiani allorchè, in una parabola conosciutissima, paragonò la religione cristiana, come la maomettana e l'ebraica, ad un «anello Falso». Sovente gli uomini sono andati molto più lontano di quello che non avrebbero voluto.

Sarebbe stato, da parte di Socrate, una immoralità accogliere le seducenti offerte di Critone e fuggire dalla prigione; rimanere, era il solo partito che poteva moralmente prendere. E ciò fu possibile, semplicemente perchè Socrate era un uomo morale.

Gli uomini della Rivoluzione, «immoralisti ed empî» avevano giurato fedeltà a Luigi XVI; ma ciò non impedì loro di decretare la sua deposizione e di inviarlo al patibolo: azione immorale, della quale gli uomini «moralisti» sentiranno orrore per tutta l'eternità.

* * *

Tuttavia queste critiche non s'applicano che alla « morale borghese » che i più liberali guardano con sdegno. Questa morale, come la borghesia di cui essa è la figlia, è ancora troppo vicino al cielo, troppo poco libera della Religione, per non dover appropriarsene le leggi. Non esigete dunque da essa della critica e non domandatele di generare una dottrina originale. Allorquando la moralità, cosciente della sua dignità, si prefigge per unica regola il suo principio, l'essenza umana, o l'«Uomo», si presenta sotto tutt'altro aspetto. Coloro che pervengono a trasportare risolutamente il problema su questo terreno troncano per sempre ogni rapporto con la Religione: per il loro Dio non v'è più posto presso all'«Uomo»; non solo, ma colando a picco il vascello dello Stato, distruggono

pure ogni «moralità» che dallo Stato solo procede; rinunciano di conseguenza per sempre ad invocarne anche il nome. Perchè ciò che questi «Critici» designano col nome di moralità si distacca nettamente dalla così detta morale «borghese» o « politica », e deve apparire agli uomini di Stato e ai borghesi una «licenza sfrenata». Tuttavia, questa nuova concezione della moralità non presenta nulla di nuovo nè d'inedito essa non fa che adattarsi al progresso realizzato nella «purezza del principio». Quell'ultimo, lavato della macchia del suo adulterio con il principio religioso, si precisa e raggiunge la sua piena onnipotenza diventando «Umanità». Perciò non bisogna meravigliarsi di vedere conservato questo nome di moralità, a fianco di altri, come libertà, umanità, coscienza, ecc. ecc., accontentandosi di aggiungervi tutt'al più il predicato di «libero». La morale diventa «morale libera», allo stesso modo che lo Stato borghese, quantunque ne subisca una diminuzione, diventa «Stato libero» o anche «Società libera», senza cessare d'esser l'una la Morale e l'altro lo Stato.

Essendo ormai la morale puramente umana e completamente separata dalla Religione, dalla quale storicamente è sorta, nulla le si oppone che diventi Religione essa stessa. Infatti, la Religione differisce dalla Morale solo in quanto che i nostri rapporti con il mondo degli uomini sono regolati e santificati dai nostri rapporti con un essere sovrumano; cioè perchè il nostro agire è un agire per «amor di Dio». Ma ammesso che l'«Uomo sia per l'uomo l'ente supremo» e ogni differenza sparisca, la Morale lascia la sua posizione di subordinata, si completa e assurge a Religione. L'Uomo, essere superiore, sino ad ora subordinato a un Essere supremo, raggiunge il più alto grado assoluto, e noi uniformiamo i nostri rapporti con Lui alla stregua di un essere supremo: cioè religiosamente.

Moralità e Pietà divengono di nuovo sinonimi come al principio del Cristianesimo. Se il santificato non è più «santo» ma «umano», è semplicemente perchè l'essere supremo è divenuto un altro, l'Uomo ha preso il posto di Dio. La vittoria della Moralità ha prodotto semplicemente un *cambiamento di dinastia*.

Distrutta la Fede, Feuerbach crede di trovare un asilo nell'Amore. «La prima e suprema legge deve essere l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini Dens est*, ecco la suprema massima pratica; con essa si cambia la faccia al mondo

(1. *Wesen des Christentums*, IIa ed., p. 402.)» Ma veramente di mutato, però, non v'è che Dio, «*Deus*»; l'amore è rimasto — voi adoravate il Dio sovrumano; voi adorerete il Dio umano, l'*Homo* che è *Deus*. L'uomo mi è sacro; e tutto ciò che è «veramente umano» mi è «sacro»! «Il matrimonio è per se stesso sacro; così come tutte le relazioni della vita morale: l'amicizia, la proprietà, il matrimonio, il benessere dei singoli, sono e devono essere sacri, in essi e per se stessi». È forse un prete che parla? Qual'è il suo Dio? L'Uomo! Che cos'è il divino? Quello che è umano! Il predicato non ha fatto, in definitiva, che prendere il posto del soggetto; la proposizione «Dio è l'Amore» si cambia in «l'Amore è divino»; continuate ad applicare il medesimo procedimento: «Dio si è fatto Uomo », avrete «l'Uomo si è fatto Dio», ecc., ed ecco una nuova Religione.

«Tutti i fenomeni della vita morale che costituiscono i costumi non sono morali e non assumono un significato morale, che in quanto hanno in loro stessi (senza che la benedizione del prete li consacri) un valore *religioso*». Il senso della frase di Feuerbach: «La teologia è una antropologia», si precisa e si riduce a «La religione deve essere un'etica; l'etica è la sola religione». Feuerbach si accontenta di invertire l'ordine del predicato e del soggetto; di fare un *usteron proteron* logico.

Come egli stesso lo dice: «L'amore non è santo (e non è mai stato considerato tale dagli uomini) perchè è un predicato di Dio; ma è un predicato di Dio perchè in se stesso è divino». Perchè dunque non muove guerra ai predicati stessi, all'amore e alle santità di ogni specie? Come poteva lusingarsi di allontanare gli uomini da Dio, lasciando, loro il divino? se, come Feuerbach dice, l'essenziale per essi non fu mai Dio, ma i soli suoi predicati, perchè affaticarsi tanto a togliere la denominazione lasciando loro la cosa? D'altronde egli stesso proclama che il suo scopo è di «distruggere una illusione»; un'illusione pernicioso «la quale seppe così bene abbindolare l'uomo, che persino l'amore, il più vero e intimo suo sentimento, è divenuto, causa la religiosità, vano e illusorio, poichè l'amore religioso non ama l'uomo che per amor di Dio: cioè in apparenza ama l'uomo, mentre in realtà ama Dio». E' forse altrimenti per l'amore morale? Si ispira esso all'uomo, al *tale o, tal'altro uomo* in particolare, per amore di *lui*, di *questo uomo*, o per amore della Morale, dell'Uomo in generale, e, in conclusione — poichè *Homo homini Deus* — per amore di Dio?

La pazzia si manifesta pure sotto innumerevoli altre forme: quindi è necessario accennare qui a qualcuna.

Fra esse la *rinuncia*, l'*abnegazione* sono comuni ai santi e ai non santi; ai puri ed agli impuri. L'impuro *rinuncia* ad ogni buon sentimento, «rinnega» ogni pudore, ogni rispetto umano; egli è docile schiavo dei suoi desideri. Il puro *rinuncia* ai suoi rapporti naturali con il mondo, «rinnega il inondo», per farsi schiavo del suo imperioso ideale. L'avaro, attirato dalla sete dell'oro, rinnega i precetti della, sua coscienza, *rinuncia* ad ogni sentimento d'onore, alla dolcezza, alla pietà; sordo ad ogni altra voce, corre precipitosamente al richiamo del suo tirannico desiderio. Il santo si comporta allo stesso modo; inesorabile con gli altri, e con se stesso rigoroso e duro, affronta il «ludibrio del mondo», è signoreggiato dal suo tirannico ideale. Tanto negli uni quanto negli altri, esiste la medesima abnegazione di se *stessi*: se il non santo *abdica* davanti a Mammone, il santo *abdica* dinanzi a Dio ed alle leggi divine.

Noi viviamo in un'epoca in cui l'*impudenza* del Sacro si fa sentire e si rivela ogni giorno sempre più, perché ogni giorno è costretta a smascherarsi e svelarsi. Si può immaginare qualche cosa che superi in insolenza e sfrontatezza gli argomenti con cui si tenta, per esempio, di contrastare il «progresso del tempo»? La loro sciocchezza sopravvanza ogni misura e previsione: ma come potrebbe essere altrimenti? Santi o non santi, tutti coloro che praticano l'abnegazione devono percorrere lo stesso cammino, che da abdicazione in abdicazione, conduce gli uni a sprofondarsi nella più ignominiosa *degradazione* e gli altri ad elevarsi alla più disonorante *sublimità*. Il Mammone terrestre e il Dio del cielo esigono entrambi esattamente la medesima somma di «rinuncia».

L'abbietto e il sublime aspirano tutti e due ad un «bene» l'uno ad un bene materiale, l'altro ad un bene ideale; ed entrambi si completano, l'«uomo della Materia» sacrificando alla sua *vanità*, scopo ideale, quello che l'«uomo dello Spirito» sacrifica a un godimento materiale, il *conforto*.

Che cosa di grande si immaginano di dire coloro che ripongono nel cuore dell'uomo il «disinteresse»? Che cosa intendono con questa parola? Probabilmente qualche cosa di vicinissimo all'«abnegazione di se stesso». *Di se*

stesso? Di chi dunque? Chi è colui che deve essere rinnegato e il cui interesse dovrà essere messo da parte? Sembra che debba essere tu stesso! E a profitto di chi *ti* si raccomanda questa abnegazione disinteressata? Di nuovo a *tuo* profitto, a tuo beneficio, a patto però di raggiungere per disinteresse il tuo «vero interesse».

Si deve trarre profitto *da se stessi*, ma senza cercare il *proprio* profitto. Un *benefattore* dell'umanità come Franke, il creatore degli orfanotrofi, o come O'Connel, l'instancabile difensore della causa irlandese, passa per disinteressato: così è per il *fanatico* che come San Bonifacio espone la sua vita per la conversione dei pagani; o, come Robespierre, che sacrifica ogni cosa alla virtù; o, come Körner che muore per il suo Dio, il suo Re e la sua Patria. Il loro disinteresse è cosa ammessa. Ma gli avversari di O'Connel, per esempio, si affaticavano per farlo apparire come un uomo cupido (accusa alla quale la sua fortuna dava qualche verosimiglianza) sapendo che se potevano giungere a rendere sospetto il suo disinteresse, sarebbe stato loro facile staccarlo dai suoi seguaci. Ma tutto quello che costoro avrebbero potuto provare, era che O'Connel perseguiva un intento diverso da quello che egli confessava. Ma che egli avesse avuto di mira o un vantaggio pecuniario o la libertà del suo popolo, risulta evidente che perseguiva uno scopo e anche il *suo* scopo: tanto nell'uno quanto nell'altro caso, v'era l'interesse; con questa differenza: che il suo interesse nazionale era utile *ad altri*, e diventava perciò un *interesse comune*.

Il disinteresse non esiste, dunque? Al contrario, è una cosa comunissima! Il disinteresse si potrebbe chiamarlo un articolo di moda del mondo civile, tenuto per così necessario che allorquando costa troppo caro ad averlo di stoffa solida, lo si acquista a scampoli: il disinteresse lo si ostenta in ogni modo.

Dove incomincia il disinteresse? Precisamente in quel momento in cui un intento cessa di essere il *nostro* scopo e la nostra *proprietà* della quale possiamo disporre a nostro agio; allorchè questo intento diviene uno scopo fisso, o una idea fissa, e comincia a ispirare le nostre azioni e ad entusiasmarci, a fanatizzarci: insomma, quando ci signoreggia. Non si è disinteressati sino a tanto che si rimane schiavi del proprio scopo; lo si diviene

invece allorchè si emette il grido che promana dal cuore degli ossessi: «Io sono come sono, e non saprei essere altrimenti»; lo si diviene per uno scopo *sunto*, per uno zelo santo.

Io non sono disinteressato sino a tanto che il mio scopo rimane cosa *mia propria*, e che lo tengo perpetuamente in mio potere, invece di farmi il cieco strumento del suo compimento. Io posso anche spiegare minor zelo del fanatico; ma tutto il mio zelo mi lascia, di fronte al mio scopo, freddo, calcolatore, incredulo e ostile; io rimango il suo *giudice*, perchè sono il suo proprietario.

Il disinteresse pullula ove regna la «possessione» tanto nei possedimenti del Diavolo quanto in quelli del buon Spirito: là, vizi, follie, ecc.; qui, rassegnazioni, sottomissioni, ecc.

Dovunque si volgono gli sguardi, si osservano le vittime della «rinuncia». Di contro a me abita una giovane che da ben dieci anni offre in olocausto all'anima sua dei sacrifici sanguinosi. Costei era tempo addietro un'adorabile creatura; ma oggi una stanchezza mortale oscura la sua fronte, il pallore del viso dimostra che la sua gioventù avvizzisce e muore lentamente. Povera fanciulla! Quante volte le passioni avranno fatto palpitare il tuo cuore; quante volte la gioventù avrà reclamato per la tua primavera una parte di sole e di gioia! Quando posavi il capo sull'origliere, come la natura ridestatasi faceva fremere le tue membra, come il sangue turbinava nelle tue arterie, e l'accesa fantasia ti faceva sorgere innanzi incantevoli immagini voluttuose, tu sola lo sai; e tu sola potrai dire gli ardenti sogni che illuminavano i tuoi occhi con la fiamma del desiderio. Ma allora, improvvisamente, al tuo capezzale si drizzava un fantasma: l'Anima, la salute eterna! Inorridita, giungevi le mani, levavi verso il cielo il tuo sguardo smarrito: pregavi. Il tumulto della natura si assopiva, e la calma immensa del mare si appesantiva sui flutti agitati dei tuoi desideri. Poco a poco la vita si spegneva nel tuo sguardo, tu chiudevi le palpebre stanche, nel cuore si faceva un silenzio sepolcrale, le tue mani giunte ricadevano inerte sul seno non più ribelle, dalle tue labbra esalava un ultimo sospiro — e *l'arnio era tranquillo*. Ti addormentavi; e l'indomani erano nuove lotte e nuove preghiere. Oggi, l'abitudine della rinuncia ha ghiacciato l'ardore dei suoi desideri, e le rose della tua primavera inaridiscono al vento disseccante della felicità futura. L'anima è

salva: il corpo può perire. O Lais, o Ninon, quanto avevate ragione di disprezzare questa pallida virtù! Una «grisette» libera e spensierata, vale mille vergini incanutite nella virtù!

* * *

«Assioma, principio, precetti, punto d'appoggio, morale», ecco altre forme sotto le quali si manifesta l'idea fissa.

Archimede chiedeva un punto *fuori* della terra per poterla sollevare. Ed è questo *punto d'appoggio* che gli uomini cercarono senza tregua; e ciascuno l'ha preso dove e come l'ha potuto trovare. Questo punto d'appoggio è il *mondo dello Spirito*, il mondo delle idee, dei pensieri, dei concetti, delle essenze, ecc: è il *Cielo*. Il cielo è il punto cui si appoggia per scuotere la terra; ed è dal cielo che si protende per contemplare le convulsioni terrestri e disprezzarle. Quanto ha sofferto la dolorante e instancabile umanità per assicurarsi il cielo e procurarsi, così, per sempre e solidamente, il punto d'appoggio celeste!

Il Cristianesimo si è proposto di liberarci dal determinismo della natura e dalle fatalità dei suoi istinti. Il suo scopo era dunque che l'uomo non si lasciasse più guidare dai suoi desideri, dalle sue passioni: ciò non implica però che l'uomo non debba *avere* dei desideri, delle passioni, ecc.; ma egli non deve lasciarsi possedere da essi; cioè essi non devono essere nella sua vita dei fattori *fissi*, incoercibili e ineluttabili. Ma quello che il Cristianesimo (la Religione) ha ordito contro le passioni, non saremmo noi in diritto di rivolgerlo contro lo Spirito (pensieri, immagini, idee, credenze, ecc.), con le quali pretende che noi fossimo determinati? Non potremmo noi esigere che lo Spirito, le rappresentazioni, le idee, non potessero più determinarci, che cessassero d'esser fisse, intangibili, o «*sante*»? Ciò avrebbe per effetto di *liberarci dallo Spirito*, di scioglierci dal giogo delle idee, delle rappresentazioni, ecc.

Il Cristianesimo diceva: «Noi possiamo avere dei desiderî, ma questi desiderî non devono possederci». Noi gli rispondiamo: «Noi possiamo avere uno spirito, ma lo spirito non deve possederci». Se quest'ultima frase non vi offre a tutta prima un senso soddisfacente, riflettete al caso di colui per il quale, ad esempio, un pensiero diventa «massima» e di questa lui

stesso si fa prigioniero: perciò non è più lui che possiede la massima; è piuttosto la massima che possiede lui. Ed egli, in rivincita, ha in questa massima «un solido punto d'appoggio». Le lezioni del catechismo diventano poco a poco, senza che se ne accorga, degli *assiomi* i quali non permettono più il minimo dubbio; i loro pensieri, o il loro Spirito, divengono onnipotenti e nessuna obiezione della «carne» prevarrà contro di essi. Tuttavia è mediante la «carne» che io posso scuotere la tirannia dello Spirito; perché è solo quando un uomo ascolta la propria «carne», che si comprende interamente, ed è appunto quando egli *si* comprende interamente che è intelligente o ragionevole.

Il Cristiano non comprende gli affanni della sua natura asservita: la sua vita è l'«umiltà». Ecco perchè non protesta contro l'iniquità allorchè la sua *persona* ne è vittima: egli si ritiene soddisfatto della «libertà spirituale». Ma se la carne alza la voce, e il suo tono è, come deve essere, «appassionato», «sconveniente», «male intenzionato», «maligno», ecc., il Cristiano crede di udire delle voci diaboliche, delle voci *contro lo Spirito* (perchè il decoro, l'assenza delle passioni, le buone intenzioni, ecc. sono Spirito); e impreca a ragione contro di esse: non sarebbe cristiano se dovesse sentire tali voci senza protestare. Obbedendo alla moralità, egli stigmatizza l'immoralità; non obbedendo che alla legalità, imbavaglia e soffoca la voce dell'illegalità: lo *Spirito* della moralità e della legalità, padrone inflessibile e inesorabile, lo tiene prigioniero. Ecco ciò che esso chiama il «regno dello Spirito», il quale è allo stesso tempo il *punto d'appoggio* dello Spirito.

E i signori liberali chi vogliono redimere? Qual'è la libertà che essi invocano ad alta voce? Quella dello *Spirito*; dello spirito di moralità, di legalità, di pietà, ecc. Ma, anche i signori Antiliberali non hanno altro desiderio; il solo oggetto di discussione è la preferenza che entrambi ambiscono di aver per sè soli la parola. Lo *Spirito* rimane il *padrone* assoluto degli uni e degli altri, e se questi si contendono, lo fanno unicamente per sapere chi siederà sul trono ereditario del «luogotenente del Signore». Meglio è assistere tranquillamente, da spettatore, alla lotta, con la certezza che le bestie feroci della favola si dilaneranno come quelle reali; i loro cadaveri putrefacendosi ingrasseranno il terreno che maturerà le nostre messi.

Ritorniamo più tardi su parecchi altri casi di follia Vocazione, Veracità, Amore, ecc.

* * *

Se oppongo la spontaneità dell'ispirazione alla passività della suggestione, quello che è *proprio* a quello che è *dato*, avrebbero torto di rispondermi che, tutto tenendo a tutto e l'universo intero formando un tutto solidale, nulla di ciò che noi siamo ed abbiamo è per conseguenza isolato, ma quello che possediamo ci viene dalle influenze dell'ambiente: insomma, cioè, «offerto». L'obiezione non può reggere, perchè v'è una grande differenza tra i sentimenti e i pensieri *svegliati in me* da ciò che mi circonda e i sentimenti e i pensieri che *mi vengono dati*: Dio, immortalità, libertà, umanità, appartengono appunto a questi ultimi. Essi ci vengono impressi dall'infanzia e si radicano in noi più o meno profondamente; ma sia che essi governino gli uni a loro insaputa, sia che in altre nature più ricche germoglino e giganteggino, sono sempre dei sentimenti *ricevuti* tali e quali, non mai *prodotti*: la prova è che noi vi crediamo ed essi si impongono a noi. Che esista un Assoluto e questo Assoluto possa essere concepito, sentito e pensato, è un articolo di fede per coloro che consacrano il loro tempo a penetrarlo e a definirlo. Il *sentimento* dell'Assoluto è per essi un *datum*, sul cui testo ogni loro attività si limita a marginare le glosse le più diverse. Allo stesso modo, il sentimento religioso era per Klopstock un «dono» che tradusse sotto forma d'opera d'arte nella sua *Messiade*. Se la Religione l'avesse solo stimolato a sentire e a pensare, e se egli avesse saputo opporre *se stesso*, sarebbe pervenuto ad analizzare e finalmente a distruggere l'oggetto delle sue pietose effusioni. Invece, divenuto uomo, egli continuò a manifestare e ravvivare i sentimenti di cui il suo cervello era stato infarcito fino dall'infanzia, e dissipò il suo talento e le sue forze ad abbigliare vecchie pupattole.

Si comprenderà ora quale valore pratico assume la differenza che facciamo tra i sentimenti che ci sono dati e quelli provocati in noi dalle circostanze esteriori. Questi ultimi ci sono *propri*; essi sono egoisti, perchè non ci furono innestati e imposti *come sentimenti*; al contrario, i primi ci sono dati, e noi li consideriamo come un'eredità, li coltiviamo, ed essi ci *posseggono*. Chi non ha potuto osservare, e anche provare, che tutta la

nostra educazione consiste nell'incidere nel nostro cervello certi sentimenti determinati, invece di lasciare nascere e germogliare, o bene o male, quelli che vi avrebbero trovato il loro terreno adatto? Allorchè noi sentiamo pronunciare il nome di Dio, dobbiamo provarne timore; se si pronuncia avanti a noi il nome di Sua Maestà il Principe, dobbiamo sentirci penetrati di rispetto, di venerazione e di sottomissione; se ci parlano di moralità, noi dobbiamo figurarci qualche cosa di inviolabile; se ci parlano del male o dei malvagi, non possiamo astenerci dal fremere; e così di seguito. Questi *sentimenti* formano lo scopo dell'educatore: essi sono obbligatori. Se, per esempio, il fanciullo si diletta al racconto delle imprese dei malvagi, si renderebbe colpevole, e quindi meritevole d'«esser condotto sulla buona via» a colpi di scudiscio. Allorchè noi siamo ben provvisti di *sentimenti imposti* arriviamo alla maggiore età e possiamo essere «emancipati». Il nostro corredo consiste in «sentimenti elevati pensieri sublimi, massime edificanti, principî eterni, ecc.». I giovani sono maggiorenni quando cinguettano come i vecchi; e vengono spinti nelle scuole perchè vi possano apprendere il vecchio ritornello; e l'ora della emancipazione suona quando l'hanno mandato ben bene a memoria.

A noi non è *permesso* di sentire, ad ogni nome o ad ogni oggetto che ci si presenta, il primo sentimento che in noi nasce; il nome di Dio, per esempio, non deve svegliare in noi delle immagini ridicole o dei sentimenti irriverenti; quello che dobbiamo pensare e sentire ci è anticipatamente tracciato e prescritto.

Tale è il senso di ciò che si chiama «*cura d'anime*» la mia anima e il mio spirito devono essere modellati nel modo che ad altri conviene, non come converrebbe a me stesso. Si sa a quali fatiche bisogna sottoporsi per acquistare un sentimento *proprio* di fronte a molti nomi che si sentono pronunciare tutti i giorni; e quanto sia difficile ridere in faccia a colui che aspetta da noi, quando ci parla, un'aria di compunzione e una risposta untuosa! Ciò che ci è dato è cosa *estranea*, non appartiene a noi propriamente; perciò è «sacro», e quindi è difficile liberarci dal «santo timore» che ci ispira.

Molti vantano oggi la «serietà», la «gravità nelle cose e negli affari di grande importanza», la «gravità tedesca», ecc. Questo modo di prendere le

cose sul serio dimostra chiaramente quanto siano inveterate e gravi la pazzia e l'ossessione. Perchè non v'è nessuno più serio del pazzo allorchè si mette a cavalcare la sua chimera favorita: egli prodiga tanto zelo nelle sue cose, che non permette nè celia nè osservazione alcuna.

MAX STIRNER

J. C. SCHMIDT

L'UNICO

Der Einzige und Seine Eigenthum

Edizione completa, dal tedesco



MILANO

LIBRERIA EDITRICE SOCIALE

San Vito 41

Prima edizione 1911

§ 3. — LA GERARCHIA.

Le riflessioni storiche sulla nostra eredità mongolica, che qui inserisco come digressione, non hanno alcuna pretesa d'essere nè profonde nè solide. Se le presento al lettore, lo faccio semplicemente perchè mi sembra che esse possono contribuire a rendere più comprensivo il rimanente.

La storia dell'umanità, che appartiene quasi interamente alla razza caucasica, sembra aver percorso fino al presente due periodi: al primo, durante il quale fummo costretti a spogliarci della nostra originale natura *negra*, successe il periodo *mongolico* (cinese), al quale bisognerà por fine con la violenza. Il periodo negro rappresenta la *Antichità*, i secoli di dipendenza dagli *oggetti* (cena di polli sacri, volo degli uccelli, starnutare, lampi e tuoni, stormire di alberi, ecc.); il periodo mongolico rappresenta i secoli di dipendenza dai *pensieri* l'*Era cristiana*. All'avvenire sono riservate queste parole: «Io sono il possessore del mondo degli oggetti; e sono il possessore del mondo dei pensieri».

E' impossibile attribuire il suo giusto valore al mio *io* finchè il duro diamante del *non-io* (che questo non-io sia Dio o il mondo non importa) rimane a un prezzo così esorbitante. Il «non-io» è ancora troppo giovane e troppo duro perchè sia possibile all'«Io» di intaccarlo e assorbirlo. Gli uomini, con un'attività straordinaria d'altronde, non sanno che strisciare su questo *immutabile*, cioè su questa *sostanza*, simili a insetti che di un cadavere ne utilizzano i succhi per il loro nutrimento, senza perciò distruggerlo. Questa attività di vermi è tutta l'industria dei Mongoli. Presso i Cinesi, infatti, tutto rimane come prima: una rivoluzione non sopprime nulla di «essenziale» o di «sostanziale»; perciò maggiore è l'affaticarsi attorno a quello che rimane e che porta il nome di «antichità», «avi», ecc.

Ecco perchè, nel periodo mongolico che noi attraversiamo, qualunque cambiamento non è che una riforma, un miglioramento; giammai uno sconvolgimento, una distruzione, un dissolvimento. La sostanza, l'*oggetto*,

resta. Tutta la nostra industriosità è attività di formica, salto di pulce, gioco d'acrobati sulla corda tesa dell'Oggettivo, sevizi faticosi sotto il bastone del guardaciurma dell'«Immutabile» o «Eterno». I Cinesi sono certo i più *positivi* tra i popoli; perchè sono seppelliti sotto i loro dogmi; ma l'era cristiana non ha saputo uscire dal *positivo*, cioè dalla «libertà limitata», dalla «libertà entro un certo limite». Nei più alti gradi della civiltà, questa attività è detta *scientifica* e si traduce in un lavoro riposante su una supposizione fissa, una *ipotesi* irremovibile.

La Moralità, sotto la sua prima e inintelligibile forma, si presenta quale *abitudine*. Agire conformemente ai costumi e alle abitudini del proprio paese, si chiama essere morali. Perciò ai Cinesi è più facile agire moralmente e raggiungere una pura e naturale moralità, solo attenendosi ai costumi antichi, alle antiche usanze, e odiare qualunque innovazione quale un delitto degno di morte: la *innovazione* è infatti il nemico mortale dell'*abitudine*, della *tradizione*; del *costante*. E' fuor di dubbio che l'abitudine assicura l'uomo contro l'importunare delle cose, e gli crea un mondo speciale, il solo in cui si sente a suo agio, cioè un *cielo*. Che cos'è, infatti, il «cielo», se non la patria propria dell'uomo, dove non è più sollecitato nè dominato da alcuna cosa straniera; ove nessuna influenza terrestre non lo rende più straniero a se stesso; dove, purificato dagli errori della terra, non è più obbligato a *rinunciare* a nulla? Il cielo è la fine della *rinuncia*, il *libero godimento*: l'uomo non rifiuta più nulla a se stesso, perchè nulla più gli è estraneo nè ostile.

L'abitudine è dunque una «seconda natura» la quale spoglia e libera l'uomo dalla sua natura primitiva, mettendolo al riparo dei capricci di questa.

Le tradizioni della civiltà cinese hanno provveduto a tutte le eventualità: tutto è «previsto»; qualunque cosa possa accadere, il Cinese sa sempre come deve comportarsi; egli non ha mai bisogno di prendere consiglio dalle circostanze, di uniformarsi a seconda dei casi. Un avvenimento inatteso non lo precipita mai dal cielo della sua quiete. Il Cinese che ha vissuto nella moralità e che vi si è acclimatato perfettamente, non può essere nè sorpreso nè sconcertato: in qualunque occasione conserva il suo sangue freddo, cioè la calma del cuore e dello spirito, perchè il suo cuore e il suo spirito, grazie

alla previdenza delle antiche tradizioni, non possono in nessun caso essere sconvolti nè turbati: l'imprevisto non esiste più. E' dunque in virtù dell'abitudine che l'umanità salì il primo gradino della scala della civiltà (o della cultura); e siccome essa pensa che giungere alla civiltà si sale verso il cielo — o regno della cultura e della seconda natura — ascende in realtà con l'abitudine il primo gradino della scala del cielo.

Se i Mongoli hanno affermato l'esistenza d'esseri spirituali e creato un cielo, un mondo degli Spiriti, i Caucasei hanno, d'altra parte, lottato per migliaia d'anni contro questi esseri spirituali onde penetrarli e comprenderli. Essi dunque non facevano altro che edificare sul terreno mongolico; ma non edificavano sulla sabbia, bensì nell'aria: hanno lottato contro la tradizione mongolica e assalito il cielo mongolico, il «*Thian*». Quando dunque riusciranno ad annientarlo? Quando si ravvederanno e ridiverranno *veri Caucasei*? Quando l'«immortalità dell'anima», la quale in questi ultimi tempi credette di affermarsi ancora più solidamente presentandosi come «immortalità dello Spirito» si trasformerà infine in *mortalità dello Spirito*?

Mediante gli sforzi industriosi della razza mongolica, gli uomini avevano costruito un cielo; mentre quelli della razza caucasea, — poichè un rimasuglio di eredità mongolica lasciò loro qualche preoccupazione per il cielo, — diedero mano ad un compito opposto: dare l'assalto al cielo della moralità e conquistarlo. Abbattere tutti i dogmi per sostituirvene, sul terreno devastato, uno nuovo e migliore; distruggere le abitudini per metterne al loro posto delle nuove e migliori: ecco tutta la loro opera. Ma quest'opera è in realtà quello che si proponeva d'essere? Ha essa veramente raggiunto il suo scopo? No: in questa spasmodica ricerca del *migliore* essa è travagliata di «mongolesimo»; essa non conquistò il cielo per crearne uno nuovo; ma abbattè un'antica potenza per legittimarne un'altra nuova: insomma non fece che *migliorare*.

Tuttavia, la mèta suprema verso la quale si cammina e che ad ogni svolto di via si perde di vista, non varia: è la distruzione vera e completa del cielo, della tradizione, ecc.; è, in una parola, la fine dell'uomo assicurato unicamente contro il mondo, la fine del suo *isolamento*, della sua solitudine. L'uomo cerca nel cielo della civiltà di isolarsi dal mondo e spezzarne la potenza ostile. Ma questo celeste isolamento deve essere infranto a sua volta; e la vera fine della conquista

del cielo dev'essere la sua rovina, la sua distruzione. Il Caucaseo che *rimforma e migliora* agisce da Mongolo; poichè non fa che ristabilire ciò che era, cioè un dogma, un assoluto, un cielo. Egli, che ha votato al cielo un odio implacabile, edifica tuttavia ogni giorno nuovi cieli: accatastando cielo su cielo, non fa che soffocarli vicendevolmente: il cielo degli Ebrei distrugge quello dei Greci; quello dei Cristiani distrugge quello degli Ebrei; quello dei Protestanti quello dei Cattolici, ecc.

Se questi Titani umani riuscissero a purificare il loro sangue caucaseo dai depositi lasciati loro in eredità dai mongoli, essi seppellirebbero l'uomo spirituale sotto le ceneri del suo prodigioso mondo spirituale, l'uomo isolato sotto il suo mondo isolatore, e tutti coloro che costruiscono un cielo, sotto le rovine del loro cielo. E il cielo è il *regno degli Spiriti*, il regno della *libertà spirituale*.

Il regno dei cieli, il regno degli Spiriti e dei fantasmi, ha trovato il posto che gli conveniva nella filosofia speculativa. Esso è diventato il regno dei pensieri, dei concetti e delle idee: il cielo è popolato di idee e di pensieri, e questo «regno degli Spiriti» è la realtà stessa.

Voler redimere lo *Spirito* è puro «mongolismo»; libertà dello spirito, del sentimento, della morale, sono libertà mongoliche.

Si considera la parola «moralità» come sinonimo di attività spontanea, di libera disposizione di se stessi. Non pertanto non è così: al contrario, se il Caucaseo ha dato prova di qualche attività personale, ciò fu a dispetto della moralità che ebbe dai Mongoli. Il cielo mongolo o tradizione morale è rimasto una fortezza inespugnabile, e il Caucaseo ha dato prova di moralità solo per gli assalti ripetuti che gli ha dato; perchè se egli non avesse avuto più alcun pensiero per la moralità, se non l'avesse più considerata come la sua perpetua e invincibile nemica, i suoi rapporti con la tradizione, cioè con la sua moralità, sarebbero scomparsi.

Il fatto che i suoi impulsi naturali sono ancora morali, è precisamente ciò che gli rimane della sua eredità mongola; è un segno ch'egli non ha ancora saputo rendersi conto interamente dell'essere suo. Gli impulsi «moralì» corrispondono esattamente alla filosofia «religiosa e ortodossa», alla

monarchia «costituzionale», allo Stato «cristiano», alla libertà «moderata», o, per adoperare una immagine più propria, all'Eroe costretto, in un letto di dolore.

L'uomo non avrà realmente vinto lo Sciamannesì me e il corteo dei fantasmi che esso trascina al suo seguito, se non quando avrà avuto la forza di respingere non solo la superstizione ma la fede; non solo la credenza negli spiriti, ma bensì quella *nello Spirito*.

Colui che crede negli spiriti ammette «l'intervento di un mondo superiore», come colui che crede *nello Spirito*; e tutti e due cercano un mondo spirituale dietro il mondo sensibile. In altre parole, entrambi generano un *altro* mondo e vi credono: quest'altro mondo, *creazione del loro Spirito*, è un mondo spirituale: i loro sensi non percepiscono e non conoscono nulla di questo mondo immateriale; solo il loro Spirito vive in esso. Allorchè si crede, come un Mongolo, all'*esistenza di esseri spirituali*, non si è lontani dal concludere che l'*essere* reale nell'uomo è il suo *Spirito*, e che si deve volgere tutte le proprie cure a questo solo Spirito, alla «salute dell'anima». Con ciò si afferma la possibilità di agire sullo Spirito, che, viene chiamata «influenza morale».

E' quindi evidente che il «Mongolesimo» rappresenta, la negazione radicale dei sensi e il regno del non-senso e del contronatura; e il peccato e il rimorso del peccato sono stati per migliaia d'anni un flagello mongolico.

Ma chi farà ora rientrare lo Spirito nel suo *nulla*? Colui il quale provò con lo Spirito che la natura è vana, fugace e peritura; colui solo potrà provare la vanità dello Spirito. *Io* lo posso, e lo può chiunque tra di voi il cui *Io* ordina e regna sovrano; colui che lo può è, in una parola. l'*Egoista*.

Dinanzi a quello che è «Santo» si perde ogni sentimento dello potenza ed ogni coraggio; si diviene *impotenti e umili*. Tuttavia nessuna cosa è per se stessa sacra; io solo consacro: quello che *canonizza* è il mio pensiero, il mio giudizio, sono le mie genuflessioni: insomma, la mia coscienza.

E' sacro tutto ciò che è inaccessibile all'egoista; tutto ciò che è sottratto alle sue mire, alla sua *potenza*; ed è perciò al di sopra di *lui*; in una parola

sacro è ogni *affare di coscienza*. «Questo è per me affare di coscienza», *altro* non significa che «io considero ciò per sacro».

Per i fanciulli, come per gli animali, nulla esiste di sacro, poichè per elevarsi a delle nozioni di questo genere l'intelligenza dev'essere abbastanza sviluppata per saper distinguere il «buono e il cattivo, il permesso e il proibito»; solo a questo grado di riflessione o di comprensione — cui corrisponde precisamente il punto di vista della Religione — il *timore* naturale può lasciare il posto alla *venerazione* (non naturale, questa, perchè frutto del pensiero) e al «terrore santo». Bisogna perciò ritenere, per giungere a ciò, che vi sia all'infuori di noi qualche cosa di più possente, di più grande, di più autorevole, di migliore; in altri termini, bisogna riconoscere che si sente aleggiare sopra di noi una potenza estranea, e che non solo la si sente, ma bensì la si riconosce formalmente, la si accetta, sottomettendovisi, abbandonandosi ad essa interamente (devozione, umiltà, sottomissione, obbedienza, ecc.). Qui sfilano come tanti fantasmi tutte le collezioni delle «virtù cristiane».

Tutto ciò che ispira il rispetto o la venerazione merita, di essere chiamato sacro; voi stessi dite che provate un «sacro terrore» a toccarlo. E un fremito analogo provoca in voi il contrario del «sacro» (patibolo, delitto, ecc.); perchè in ciò pure si cela il medesimo «qualche cosa» di inquietante, di *estraneo*.

«Se non vi fosse nulla di sacro per l'uomo, la porta sarebbe spalancata al capriccio, all'arbitrio, all'illimitato soggettivismo!» La paura è un buon principio; con essa si incute timore all'uomo più selvaggio: è già una diga opposta alla sua insolenza. Ma nel fondo di ogni paura giace sempre il desiderio di liberarsi dall'oggetto che provoca questa paura con l'astuzia, la finezza, l'inganno, ecc. Così non è invece per la Venerazione: venerare non è temere, ma bensì onorare; l'oggetto della paura diviene una potenza interna alla quale non posso sottrarmi: quello che ho in onore, mi conquide, mi possiede, mi tiene completamente in suo potere, e non mi lascia più alcuna velleità di sottrarmivi. A quello che reputo santo aderisco con tutta l'energia della mia fede: *io credo*. L'oggetto della mia paura ed io diventiamo una cosa sola: «non sono io che vivo, bensì quello

che rispetto vive in me». Di più, essendo lo Spirito infinito, nulla può avere per esso fine: esso resta forzatamente stazionario: teme la decadenza, la dissoluzione, la vecchiaia, la morte: non sa più disfarsi del suo piccolo Gesù; il suo occhio, abbacinato dell'eterno, non è più capace di riconoscere la grandezza propria alle cose che passano. L'oggetto di paura, divenuto oggetto di culto, è d'ora innanzi inviolabile. Il rispetto diventa eterno; l'oggetto di rispetto diventa Dio.

Oramai l'uomo non crea più, *impara* (studia, esamina, ecc.), cioè ogni sua attività si concentra sopra un oggetto immutabile, nello studio del quale si sperde, senza ritornare su se stesso. Questo oggetto, egli arriverà a conoscerlo, approfondirlo, dimostrarlo; ma non può e non tenterà nemmeno di analizzarlo e distruggerlo. «L'uomo deve essere religioso», è convenuto: tutta la questione è di sapere come perverrà ad essere religioso, quale è il vero senso della religiosità, ecc. Però è altrimenti se si rimette in questione l'assioma stesso, se lo si dubita, a rischio di dover finalmente respingerlo. La Moralità è pure essa una di queste concezioni sacre: «si deve essere morali»; come esserlo, quale è il vero modo di esserlo, è quello che ancora è da ricercare. Nessuno si arrischia a domandare se per caso la Moralità stessa non sia una illusione, un miraggio: essa è tenuta al di sopra di ogni dubbio, immutabile. E così si sale, grado grado, tutta la scala del tempio, dal «santo» fino al «santo dei santi».

* * *

Gli uomini vengono usualmente distinti in due classi i colti e i non-colti, i *civilizzati* e i *barbari*. I primi, per meritarsi il loro nome, si occupavano dei pensieri, vivevano con lo Spirito, e siccome durante l'era cristiana, che ebbe il pensiero per principio, essi erano i padroni, esigevano da tutti, verso i pensieri da loro riconosciuti, la più rispettosa sottomissione. Stato, Imperatore, Chiesa, Dio, Moralità, Ordine, ecc., sono di quei pensieri, di quei fantasmi che non esistono che per lo Spirito. Un essere semplicemente vivente, un animale, si cura di essi quanto può curarsene un fanciullo. Ma i barbari non sono in realtà che dei fanciulli; e colui il quale non pensa che a provvedere ai bisogni della sua

vita è indifferente a tutti questi fantasmi; come d'altra parte, sentendosi troppo debole contro di essi, finisce per soccombere alla loro potenza e per non essere dominato dai «pensieri».

Tale è il senso della Gerarchia: *La Gerarchia è dominazione del pensiero, il regno dello Spirito.*

Fino ai nostri giorni noi siamo rimasti gerarchici, oppressi da coloro che s'appoggiano sopra dei pensieri. I pensieri sono la cosa «sacra».

Ma ad ogni istante il civilizzato si urta col barbaro e il barbaro si urta col civilizzato; e questo avviene, non solo in occasione dell'incontro di due uomini, ma talvolta in uno stesso uomo. Perchè nessun dotto è tanto dotto da non trovar piacere nelle cose esteriori, e così facendo; egli agisce da barbaro; e nessun barbaro è assolutamente privo di pensieri. Fu Hegel che mise in luce l'ardente aspirazione dell'uomo il più colto, il più intelligente, verso gli *oggetti*, e il suo orrore per tutte le «vane teorie». Quindi la realtà, il mondo degli oggetti, deve corrispondere completamente al pensiero, e nessun concetto deve esser senza realtà. Perciò fu chiamato oggettivo il sistema di Hegel, di preferenza ad ogni altra dottrina, poichè il pensiero e l'oggetto, l'ideale e il reale, vi celebravano là loro unione. Questo sistema non è tuttavia che l'apoteosi del pensiero, la sua ascensione verso l'impero supremo e universale; è il trionfo dello Spirito, e nello stesso tempo il trionfo della *Filosofia*. La filosofia non può salire più in alto; essa raggiunge il punto culminante della sua ascesa allorchè, arriva alla *onnipotenza, l'onnipotenza dello spirito* (1. Rousseau, i filantropi ed altri, hanno combattuto la coltura dello spirito e dell'intelligenza, ma non considerarono che questa intelligenza è il fondo d'ogni *anima cristiana* e, la loro critica non colpì che gli eccessi della civiltà, i raffinamenti della coltura spirituale).

Gli uomini spirituali si sono *messi in capo* uno scopo che dev'essere realizzato. Avendo le *nozioni* d'Amore, di Bene, ecc., vorrebbero fare di questi concetti delle *realtà*; essi vogliono, infatti, fondare sulla terra un regno dell'amore, nel quale nessuno agirà più per interesse egoista, ma per «amore». L'amore deve regnare. Ciò che costoro si sono messi in capo non ha che un nome: *idea fissa*. Il loro cervello è «ossesso»; e il più importuno, il più ostinato dei fantasmi che vi ha eletto il suo domicilio è

l'Uomo. Ricordate il proverbio «La via dell'inferno è lastricata di buoni propositi». Il proposito di realizzare completamente l'Uomo è uno di quelli eccellenti cosparsi lungo il cammino della perdizione; e il fermo proposito d'essere buono, nobile, caritatevole, ecc., appartiene alla medesima specie.

Br. Batter disse (1. B. BAUER, *Denkwürdigkeiten*, VI. p. 7.) : «Quella classe borghese che ha preso nella storia contemporanea una così triste importanza non è capace di nessun sacrificio, di nessun entusiasmo per una idea, di nessuna elevazione: essa si aggrappa solo a quello che interessa la sua mediocrità, cioè, non vede più lontano di se stessa; se è vittoriosa, lo è soltanto in virtù del numero, la cui inerzia ha stancato gli sforzi della passione, dell'entusiasmo e della logica, e mercè la sua superficialità che ha assorbito una parte delle idee nuove». E in un altro punto (p. 6): «Essa ha accaparrato per se sola il beneficio delle idee rivoluzionarie, alle quali altri, disinteressati o appassionati, si erano sacrificati; ed ha cambiato lo spirito in denaro. Ma in verità, prima di far sue queste idee, essa ha incominciato col mutilarle in quello che ne era l'estrema ma pure logica conseguenza — dell'ardore fanatico di distruzione contro ogni egoismo». E' inteso: codesta gente è incapace di sacrifici e di entusiasmi: non ha nè ideale, nè logica; costoro sono, nel senso volgare della parola, delle persone egoiste, interessate, prosaiche, calcolatrici, ecc.

Chi dunque «si sacrifica»? Colui che subordina tutto se stesso a *uno* scopo, a *una* volontà, a *una* passione. L'amante, allorchè abbandona padre e madre, e affronta tutti i pericoli e sopporta ogni sorta di privazioni per raggiungere il suo scopo, non si sacrifica? E non è così l'ambizioso che sacrifica alla sua unica passione ogni suo desiderio, tutte le sue gioie, tutte le sue aspirazioni? E l'avaro che si priva di tutto per accumular tesori? E l'ubriaco? Tutti sono dominati da un'unica passione, e ad essa sacrificano tutte le altre.

Ma costoro che si sacrificano sono forse dei disinteressati? Non sono invece degli egoisti? Siccome una sola passione li domina, essi non hanno altra cura che di soddisfarla e soddisfarsi, e in questo compito vi mettono tutto l'ardore di cui sono capaci; la loro passione li assorbe. Ogni loro atto,

ogni loro sforzo non è altro che egoismo; ma il loro egoismo è unilaterale e limitato sono ossessionati.

«Ma, direte voi, queste sono delle passioni meschine, miserabili, dalle quali l'uomo non deve, al contrario, lasciarsi incatenare. L'uomo deve sacrificarsi per una grande causa, per una grande idea!» Una «idea sublime» o «buona causa» è, ad esempio, la gloria di Dio, per la quale innumerevoli vittime hanno cercato e trovato la morte; è il Cristianesimo, che ha trovato dei martiri pronti al supplizio; è la Chiesa, all'infuori della quale non vi è salute, sì avida d'ecatombi di eretici; è la Libertà o l'Eguaglianza, che ebbero al loro servizio la ghigliottina.

Colui che vive per una grande idea, per una buona causa, per una dottrina, un sistema, una missione sublime, non deve lasciarsi sfiorare da alcun desiderio terrestre; egli deve deporre ogni interesse egoistico. Questo ci conduce alla nozione del *Sacerdozio*, che, avuto riguardo al suo ufficio pedagogico, si potrebbe chiamare pedantismo.

La vocazione chiama il prete a vivere esclusivamente per l'Idea, ad operare per essa, per la buona causa: perciò il popolo sente quanto male si addica al clero di lasciarsi trasportare dall'orgoglio mondano, di non essere insensibile alle gioie della vita, di partecipare ai divertimenti, come la danza e il giuoco: insomma, di interessarsi a ciò che non è un «interesse sacro». Sotto questo punto di vista si potrebbe trovare la giustificazione del magro trattamento che ricevono i professori: essi devono sentirsi ampiamente ricompensati dalla santità della loro missione e non preoccuparsi d'altro. Non mancano i cataloghi dove sono elencate le idee sacre che l'uomo deve ritenere (una o parecchie) come sua missione. Famiglia, Patria, Scienza, ecc., possono trovare in me un servo fedele nell'adempimento de' suoi doveri. Qui urtiamo nell'antico errore del mondo, che ancora non ha saputo far senza del sacerdozio: vivere e operare *per una idea* è sempre per l'uomo una vocazione, ed il suo valore umano è misurato alla stregua della fedeltà con cui ad essa si consacra.

Tale essendo il dominio delle idee, o il sacerdozio. Robespierre, Saint-Just, ed altri, erano essi pure dei preti, degli ispirati, entusiasti strumenti conseguenti di un'idea, dei campioni dell'ideale. Saint-Just esclamò in uno dei suoi

discorsi: «Vi è qualche cosa di terribile nel santo amor di patria; esso è così esclusivo, che immola tutto senza misericordia, senza timore, senza rispetti umani, all'interesse pubblico: esso precipita Manlio nell'abisso, sopprime gli affari privati, trascina Regolo a Cartagine, spinge un Romano al patibolo, e colloca Marat, vittima della sua devozione, nel Pantheon».

Contro questi rappresentanti d'interessi ideali o sacri si eleva l'innumerevole moltitudine degli interessi profani, «personali». Nessuna idea, nessuna dottrina, nessuna causa santa è così grande che essa non debba mai essere vinta o modificata dagli interessi personali. Se accade che questi vengono sommersi momentaneamente, nelle ore di sconvolgimento o di fanatismo, il «buon senso popolare» li riconduce tosto a galla. La vittoria delle idee non è completa se non quando esse cessano di essere in contraddizione con gli interessi personali, cioè quando danno soddisfazione all'egoismo.

Il venditore d'aringhe che grida la sua merce sotto alla mia finestra, ha un interesse personale a venderle a buon prezzo, e quando sua moglie o qualcun altro fanno voti per la prosperità del suo piccolo commercio, è pur sempre per il suo interesse, tutto personale. Ma se un ladro gli ruba il canestro che contiene la sua merce, tosto si ridesta l'interesse di molti, del gran numero, di tutta la città, di tutto il paese: insomma, di tutti coloro che aborriscono il furto. La persona del pesciaiuolo passa in ultima fila, e s'affaccia invece la categoria dei «derubati» alla quale è unito l'interesse del pubblico.

Eppure, anche in questo caso, tutto si riduce ad un 'interesse personale: se tutti coloro che commiserano il derubato applaudono al castigo del ladro, lo fanno perchè se il furto rimanesse impunito, esso potrebbe generalizzarsi, e farli diventare a loro volta vittime. Tuttavia è difficile ammettere che molte persone siano conscio di un tale ragionamento; ma si udrà sovente proclamare che il ladro è, un «criminale» Noi ci troviamo così di fronte a un giudizio emesso, che qualifica il furto, una volta per tutte, classificandolo «delitto».

Il problema che si pone ora è questo: supponendo che un delitto non rechi il minimo danno nè a me nè a chiunque altro m'interessi, io dovrei, ciononostante, spiegare tutto il mio zelo per combatterlo. Perchè? Perchè la mia *Moralità* m'ispira, perchè io sono pieno dell'*idea* di moralità, ed io debbo

oppormi a tutto ciò che le è contrario. E appunto perchè il furto gli sembra *a priori* abbominevole, Proudhon crede di aver flagellata la proprietà dicendo che «la proprietà è il furto». Agli occhi dei preti, Il furto è sempre un *delitto*, o per lo meno una contravvenzione.

Qui finisce l'interesse personale. La persona determinata che ha rubato il canestro al pesciaiuolo mi è personalmente affatto indifferente; quello che mi interessa è unicamente il ladro, la specie rappresentata da questa persona. Ladro e Uomo sono nel mio spirito due termini inconciliabili perchè non si è veramente Uomo quando si è ladro: rubando si avvilisce in sè l'*Uomo* o l'«umanità». Noi lasciamo l'interesse personale per cadere nella *Filantropia*. Questa è tanto generalmente mal compresa che si crede vedere in essa un amore per gli uomini, per ogni individuo in particolare, allorchè non è che l'amore dell'*Uomo*, del concetto astratto e irreal, del fantasma.

Non è già gli uomini, — ma l'uomo, — che il filantropo porta nel suo cuore. — Certo, egli commisera la sfortuna dell'individuo, ma unicamente perchè vorrebbe vedere da per tutto realizzato il suo ideale favorito. Non parategli di aver delle preoccupazioni per me, per te, per noi: ciò sarebbe interesse personale e fa parte del capitolo dell'«amore del mondo». La Filantropia è un amore celeste, spirituale, *clericale*. Quello che occorre è di far fiorire in noi l'*Uomo*, quand'anche noi, poveri diavoli, dovessimo tutti perire. E' il medesimo spirito clericale che ha dettato il celebre *Fiat justitia, pereat mundus*: Uomo, Giustizia, sono delle idee, dei fantasmi, all'amore dei quali tutto si deve sacrificare; del resto, l'uomo capace di ogni sacrificio è, come si sa, il *prete*.

Chi sogna l'*Uomo* perde di vista le persone man mano che il suo sogno ingrandisce; e naviga in pieno interesse sacro, ideale. L'*Uomo* non è una persona, ma un ideale, un fantasma.

Si possono prestare all'uomo gli attributi i più diversi; se il primo, il più essenziale, dei suoi attributi sembra dovesse essere la pietà, allora si manifesta il sacerdozio religioso; se invece è la moralità che gli è necessaria, il sacerdozio morale alza il capo. Gli spiriti gerarchici dei nostri giorni vorrebbero fare di ogni cosa una «Religione»; abbiamo già una «religione della Libertà», una

«religione dell'Eguaglianza», ecc., ed ecco che essi si affannano per far diventare tutte le idee «cause sante»: così un giorno sentiremo parlare di una religione dello Stato, della Politica, della Pubblicità, della Libertà di stampa, della Corte d'assise, ecc. Dunque, che cos'è il «disinteresse»? Essere disinteressato; significa avere un interesse ideale, di fronte al quale scompare ogni considerazione di persona.

L'orgoglio dell'uomo pratico si ribella contro questo modo di vedere. Ma siccome per migliaia d'anni hanno saputo così bene dominarlo e opprimerlo, che anche oggi deve curvare il capo ribelle e «adorare la potenza superiore»: il Sacerdozio ha vinto. Allorchè l'egoista mondano era riuscito a scuotere il giogo di una potenza superiore, come, per esempio, la Legge dell'Antico Testamento, il Papa romano, ecc., tosto una nuova potenza, dieci volte superiore, sorgeva per assoggettarlo: la Fede prendeva il posto della Legge, il clero propriamente detto veniva surrogato da tutti i laici tramutati in sacerdoti. E' la storia dell'ossesso nel quale entravano sette diavoli allorchè egli credeva di averne cacciato uno.

Le parole di Br. Bauer, che abbiamo più sopra riferite, negano alla classe borghese ogni idealismo; ecc. E' indubitato che essa ha falsificato le conseguenze ideali che Robespierre voleva trarre dal suo principio. L'istinto del proprio interesse l'ha avvertita che quelle conseguenze non si concordavano coi propositi cui essa mirava, e che sarebbe un giuoco da imbelle quello di volersi piegare alle deduzioni della teoria. Doveva forse essa spingere il disinteresse fino ad abiurare tutto quello che era stato il suo scopo, per il trionfo di una rigida teoria? Ciò conviene meravigliosamente ai preti, quando trovano delle persone che prestano l'orecchio alle loro esortazioni: «Abbandona tutto, e seguimi!» o: «Vendi tutto ciò che possiedi e dona il tuo danaro ai poveri: ciò ti acquisterà un tesoro nel cielo; vieni e seguimi!» Qualche raro idealista ascolta questo appello; ma la maggior parte fa come Anania e Saffira conducendosi un po' secondo lo Spirito o la Religione, e un po' secondo il mondo; e dividono le loro offerte tra Dio e Mammone.

Io non biasimo la Borghesia di non essersi lasciata distrarre dal suo scopo da Robespierre e d'aver chiesto consiglio al proprio egoismo per sapere fino a qual

punto doveva assimilarsi le idee rivoluzionarie. Ma coloro che si potrebbero biasimare (se tuttavia si trattasse qui di biasimare qualcuno o qualche cosa) sono appunto quelli che si lasciano imporre come interessi propri gli interessi della classe borghese. Non impareranno essi, dunque, un giorno a comprendere da qual parte è il loro vantaggio?

«Per conquistare alla loro causa i produttori (Proletari) — dice Augusto Becker (1. *Volksphilosophie unserer Tage*, p. 22) — non basta la negazione delle nozioni tradizionali del diritto. La gente si preoccupa disgraziatamente troppo poco della vittoria teorica dell'idea. Ciò che occorre, è dimostrar loro *ad oculos* il beneficio pratico che si può trarre da questa vittoria»; e aggiunge (pag. 32): «Voi dovete prendere le persone dal lato dei loro interessi reali, se volete influire su di esse». Inoltre, egli ci dimostra la saggia immoralità che già si propaga tra i nostri contadini, perché essi preferiscono meglio seguire i loro interessi reali che attenersi ai comandamenti della Morale.

I Padri della Chiesa rivoluzionaria, i suoi pedagoghi, tagliavano la testa *agli* uomini per servire l'Uomo; i laici, i profani della Rivoluzione non avevano, in verità, meno scrupoli per questa operazione; ma essi si curavano meno dei diritti dell'uomo e dell'umanità che dei loro propri interessi.

Perché dunque l'egoismo di coloro i quali propugnano e consultano in ogni occasione il loro interesse personale soccombe fatalmente davanti a un interesse sacerdotale e pedagogico? Perché la propria persona sembra a loro stessi meschina, troppo insignificante (quello che è, infatti) per osare di pretendere a tutto, e che tutto si inchini ai loro desideri. E di ciò ne è la prova la scissione che in loro stessi si manifesta per cui l'uomo è diviso in due persone, una eterna e una temporale; e che essi favoriscono or l'una or l'altra: la domenica l'eterna, il resto della settimana la temporale; la prima colla preghiera, la seconda col lavoro. Costoro portano in se stessi il prete, e non possono liberarsene: essi sentono nel loro interno, ogni domenica, la predica.

Quanto hanno lottato e meditato gli uomini per poter giungere a conciliare questo dualismo della loro essenza! Essi hanno ammucciato idee su idee, principi su principi, sistemi su sistemi; eppure finora nulla è riuscito a risolvere la contraddizione che contiene l'uomo «temporale» chiamato

«egoista». Ciò non prova forse che tutte queste idee erano impotenti ad abbracciare la mia intera volontà e a soddisfarla? Esse erano e mi sono rimaste nemiche, benchè questa inimicizia si sia per lungo tempo dissimulata. Sarà così anche per l'*individualità*? Non sarà, essa pure, un tentativo di conciliazione?

A qualunque principio mi sia rivolto — a quello della *Ragione*, per esempio — sono sempre stato obbligato a respingerlo. Eppure posso io essere perpetuamente ragionevole e regolare in tutte le cose la mia vita secondo la ragione? Io posso *forzarmi* d'esser ragionevole; io posso *amare* la ragione, come posso amare Dio od ogni altra idea. Io posso essere filosofo, esser l'amante della saggezza come sono l'adoratore di Dio. Ma l'oggetto del mio amore, delle mie aspirazioni non esiste che nel mio spirito, nel mio cervello, è in me come è in me il mio cuore; ma non è l'*io*, ed io non sono *io*.

Ciò che si intende col nome di *influenza morale* è tutto quello che fa parte principalmente degli spiriti sacerdotali.

L'influenza morale si manifesta dove incomincia la *umiliazione*; anzi non è che l'umiliazione stessa, mediante la quale l'orgoglio, obbligato a piegarsi e a rompersi, lascia il posto alla sottomissione. Allorquando io grido a qualcuno di allontanarsi da una roccia minata che sta per saltare, io non esercito su di lui, con questo avvertimento, alcuna influenza morale. Se dico al fanciullo: «Tu avrai fame se non mangi quello che ti è dato», non v'è in queste parole nulla che rassomigli all'*influenza morale*. Ma se gli dico: «Bisogna pregare, onorare padre e madre, rispettare la croce, dire la verità, ecc., perchè ciò è umano, perchè tale è il dovere dell'uomo, o, meglio ancora, la volontà di Dio questa volta avrò esercitato su di lui, un'azione morale. E appunto mediante questa pedagogia morale che l'uomo si penetra della missione dell'uomo, che diventa umile e obbediente, e sottomette la propria volontà ad una volontà estranea che gli è imposta, come norma e legge; egli deve *inchinarsi* davanti a una *superiorità*: Umiliazione volontaria. «Colui che si umilia sarà esaltato». Sì, sì: è bello esortare per tempo i fanciulli alla pietà, alla devozione, all'onestà. L'uomo bene educato è quello cui sono stati inculcati i buoni principi, a forza di scudisciate o di sermoni.

Se ciò vi fa sorridere, tosto i Buoni grideranno, disperatamente: «Ma per

l'amor di Dio, se non apprendiamo dei buoni principi ai nostri fanciulli, essi si getterebbero dritti dritti nelle gole del peccato, e diventerebbero dei cattivi soggetti!» Adagio, profeti di cattivo augurio! «Cattivi», nel senso che voi intendete, certo lo diverranno; ma è il vostro senso che è precisamente un cattivissimo senso. Gli sfrontati non si lasceranno più imporre dalle vostre stoltezze e lamentele, e non simpatizzeranno più con tutte le assurdità che da tempi immemorabili vi fanno sognare e delirare; essi aboliranno il diritto di successione, rifiutandosi di ereditare delle sciocchezze che, a loro volta, i vostri padri vi hanno lasciato; ed estirperanno il *peccato originale*. Se direte loro: «Inchinatevi dinanzi all'Ente supremo», essi vi risponderanno: «Se vuole che ci inchiniamo, venga egli stesso e ci costringa; perchè noi non ci inchineremo mai di nostra piena volontà!» E se li minacciate della sua collera e dei suoi castighi, essi considereranno tutto ciò come uno spauracchio da bambini. Quando non potrete più inculcar loro la paura dei fantasmi, il regno dei fantasmi avrà toccato la sua fine, ed i racconti della nutrice non troveranno più chi presti loro *fede*.

Ma non sono forse ancora una volta i Liberali che insistono sulla buona educazione e sulla necessità di migliorare l'istruzione pubblica? Come, d'altronde, il loro Liberalismo, la loro «libertà entro i limiti della legge», potrebbe realizzarsi senza il soccorso della disciplina? Se l'educazione, come loro la intendono, non riposa precisamente sul timore di Dio, con tanta maggior energia si richiamano al *rispetto umano*, cioè al timore dell'Uomo, ed è con la disciplina che ispirano l'«entusiasmo per la vera missione umana».

* * *

L'uomo si accontentò per lungo tempo dell'illusione di possedere la *verità*, senza che venisse in mente a qualcuno di chiedersi seriamente se non fosse necessario, prima di possedere la verità, d'essere *veri* se stessi. Erano i tempi del *Medio Evo*. Allora si immaginò di poter comprendere l'astratto, l'immateriale, per mezzo della coscienza comune, quella che serviva a comprendere le cose, cioè il sensibile e il materiale. Allo stesso modo che si deve lungamente esercitare l'occhio prima di poter distinguere la prospettiva degli oggetti lontani, e la

mano si esercita perchè le dita possano acquistare la necessaria agilità per premere sui tasti secondo le regole d'arte, così l'uomo si sottometteva alle più varie mortificazioni per divenire capace di percepire interamente il soprasensibile. Ma ciò che si mortificava non era altro che l'uomo materiale, la coscienza comune, l'intelligenza ristretta alla percezione dei rapporti sensibili. E siccome questa intelligenza, questi pensieri, che Lutero derideva beffardamente col nome di ragione, erano incapaci di concepire il divino, il regime di *mortificazione* al quale si sottomettevano, non contribuiva affatto alla scoperta della verità; sarebbe stato come sperare che i piedi esercitati lungamente alla danza potessero riuscire a suonare il flauto.

Lutero, col quale finisce quello che si chiama il Medio Evo, fu il primo a comprendere che se l'uomo vuole conoscere la verità, deve cominciare a diventare un altro, cioè diventare tanto vero quanto la verità stessa. Soltanto colui che crede alla verità può esserne partecipe: cioè la verità è accessibile solamente al credente, e solo il credente può esplorarne le sue profondità. Soltanto quell'organo dell'uomo capace di produrre il soffio può riuscire a suonare il flauto; e soltanto quell'uomo che possiede il vero organo della verità può partecipare alla verità. Colui il cui pensiero concepisce solo le cose sensuali, il positivo, il concreto, nella verità non cercherà che la sua apparenza concreta. Ora, la verità è spirito, fundamentalmente immateriale, e, per conseguenza, di competenza della «coscienza superiore», non di quella che «non è aperta che alle cose terrene».

Lutero mette dunque in luce il principio che la Verità, essendo *pensiero*, non esiste che per l'uomo *pensante*. E ciò significa che l'uomo deve semplicemente mettersi, d'ora innanzi, sotto un punto di vista differente: quello celeste, credente, scientifico; dal punto di vista del *pensiero* di fronte al proprio oggetto, il *pensiero*, o dello Spirito di Fronte allo Spirito. Soltanto l'eguale può riconoscere l'eguale. «Tu sei l'eguale dello Spirito che comprendi».

Avendo il Protestantesimo abbattuta la gerarchia del Medio Evo, poté assumere importanza l'opinione che ogni gerarchia, la gerarchia in generale, fosse stata da esso distrutta; e non seppero accorgersi che ciò era stato invece semplicemente una «Riforma», cioè il ravvivamento della gerarchia vecchia. La gerarchia del Medio Evo, si trovava inferma e debole, perchè obbligata a

tollerare la barbarie profana che la circondava; occorre la Riforma per ritemperare le forze della gerarchia e ridarle tutto il suo inflessibile rigore.

«La Riforma – disse Bruno Bauer – fu innanzi tutto il divorzio teorico del principio religioso con l'Arte, lo Stato e la Scienza: cioè la sua liberazione da quelle potenze alle quali era stata intimamente legata durante i primi tempi della Chiesa e della gerarchia del Medio Evo; e le istituzioni teologiche e religiose prodotte dalla Riforma non sono che le conseguenze logiche di questa separazione del principio religioso dalle altre potenze che regolano la umanità». È precisamente il contrario che mi sembra esatto: io penso che mai la dominazione dello spirito, o – ciò che è come dire la stessa cosa – la libertà dello spirito, siano state così estese ed onnipotenti quanto dopo la Riforma; che, invece di finirla con l'Arte, lo Stato e la Scienza, il principio religioso li ha penetrati ancora più, togliendo loro quello che gli rimaneva di secolare, per trascinarli nel «regno degli spiriti» rendendoli religiosi.

Non a torto si paragonò Lutero a Cartesio, il «Colui che crede è un Dio» e il «Io penso, dunque sono» (*cogito, ergo sum*). Il cielo dell'uomo è il *pensiero*, lo Spirito. Tutto può essergli sottratto, salvo il pensiero e la fede. Si può distruggere una fede *determinata*, come la fede in Giove, Astante, Jeova, Allah, ecc.; ma la fede stessa è indistruttibile. Pensare, è esser libero. Quello di cui ho bisogno, di cui sono assetato, non l'attendo da nessuna *grazia*, nè dalla Vergine Maria, nè dall'intercessione dei Santi, nè dalla Chiesa che annoda e scioglie; ma me lo provvedo da me stesso. Insomma, il mio *essere* (il *sum*) è una vita nel cielo del pensiero, dello Spirito, è un *cogitare*. Io stesso non sono altro che Spirito: Spirito pensante, disse Cartesio; Spirito credente, disse Lutero. Io non sono ciò che è il mio corpo; la mia carne può essere tormentata da desideri e da passioni. Io non sono la mia carne, io sono Spirito, null'altro che Spirito.

Questo pensiero attraversa tutta la storia della Riforma fino ai nostri giorni.

Fu soltanto dopo Cartesio che la filosofia moderna si applicò seriamente a trarre tutte le conclusioni dalle premesse cristiane, facendo della «coscienza scientifica» la sola conoscenza vera e valevole. Perciò essa comincia col *dubbio* assoluto, col *dubitare*, con l'umiliazione del sapere volgare e la negazione di tutto quello che non è legittimato dallo spirito e dal pensiero. Per essa la

Natura, le opinioni degli uomini e il «consenso generale» non contano nulla; e non ha riposo fino a tanto che non ha introdotto in tutto la Ragione, sì da poter dire: «Il reale è il razionale e il razionale solo è reale». Così essa è pervenuta al trionfo dello Spirito e della Ragione, e tutto ormai è Spirito perchè tutto è ragionevole: la Natura intera, come le opinioni degli uomini, anche le più assurde, contengono la Ragione, perchè «bisogna far servire ogni cosa al suo miglior fine», cioè al trionfo della Ragione.

Il *dubitare* del Cartesio implica questo giudizio, che solo il *cogitare*, il pensiero, lo spirito, è. E' una rottura completa con il senso «comune» che accorda una realtà alle cose indipendentemente dai loro rapporti con la ragione! Solo lo Spirito e il pensiero esistono. Tale è il principio della filosofia moderna, ed è il principio cristiano in tutta la sua purezza. Cartesio separava di già nettamente il corpo dallo spirito; ed «è lo spirito che si edifica un corpo», disse Goethe.

Ma questa filosofia stessa, filosofia tutta cristiana, non si allontana dal ragionevole; perciò grida contro il «puro subbiiettivo», contro «i capricci, i casi, l'arbitrio», ecc.; essa vuole che il *divino* divenga visibile in ogni cosa, che ogni coscienza sia una riconoscenza di Dio, e che l'uomo contempli Dio da per tutto: ma non v'è mai Dio senza il suo *diavolo*.

Non si attribuisce il titolo di filosofo a chi, benchè abbia gli occhi spalancati sulle cose del mondo e lo sguardo chiaro e sicuro, emette intorno al mondo un rigido giudizio, se non vede nel mondo che il mondo, negli oggetti i soli oggetti: cioè, se vede prosaicamente tutto come è. Filosofo è solo colui che vede, mostra e dimostra nel mondo il cielo, nel terrestre il soprannaturale, e nell'umano il *divino*. «Ciò che non vede l'intelletto degli intelligenti nella sua semplicità un'anima di fanciullo lo vede», ed è quest'anima di fanciullo, quell'occhio per il divino, che occorre per essere riconosciuti filosofi. Gli altri non hanno che un senso «comune»; chi vede e sa esprimere il divino, ha una coscienza «scientifica». Per questa ragione Bacone fu escluso dal regno dei filosofi; la così detta filosofia inglese non sembra d'altronde aver sorpassato, in seguito, le scoperte dei «cervelli chiari», Bacone e Hume. Gli inglesi non hanno mai saputo magnificare l'ingenuità dell'anima infantile ed elevarla all'importanza di filosofia; essi

non seppero creare, con degli animi infantili, dei filosofi. Ciò significa che la loro filosofia fu incapace di diventare una filosofia *teologica*, una *teologia*. Tuttavia solo come teologia la filosofia può raggiungere il termine della sua evoluzione. È sul campo di battaglia della teologia che essa renderà l'ultimo sospiro. Bacone non si martellava certo il cervello per le questioni teologiche e per i punti cardinali.

L'oggetto della conoscenza è la vita. Il pensiero tedesco, più di ogni altro, cerca di raggiungere le fonti della vita, e vede la vita solo nella conoscenza. Il *cogito, ergo sum* di Cartesio significa: «Non si vive se non si pensa». Vita pensante vuol dire: «vita spirituale». Lo Spirito solo vive; la sua vita è la vera vita. Così è per la Natura: le sue «leggi eterne», lo Spirito, o la ragione della Natura, sono tutta la sua vita. Nell'uomo, come nella Natura, vive solo il pensiero: tutto il resto è morto. La storia dello Spirito tende necessariamente a questa astrazione, alla vita delle generalità astratte o del *non-vivente*. Dio, che è Spirito, vive lui solo: nulla vive all'infuori del fantasma.

Come si può sostenere che la filosofia e l'epoca moderna abbiano raggiunta la libertà, se esse non ci hanno liberati dal giogo dell'*obbiettività*? O sono per caso io forse liberato da un despota, allorchè invece di temerlo personalmente, tremo al solo pensiero di contravvenire alla venerazione che mi immagino di dovergli? È appunto in questa situazione che noi ci troviamo. Il pensiero moderno non ha fatto che trasformare gli oggetti *esistenti*, il despota reale, in oggetti *immaginari*, cioè in *idee*. E che cosa divenne l'antico rispetto, di fronte a queste idee? Scomparve! Al contrario, raddoppiò di fervore. Si burlò di Dio e del Diavolo, per la loro forma rozza e volgarmente reale d'altre volte, ma nonpertanto prese più sul serio la loro nozione astratta. «Liberato dal cattivo; è rimasto il male».

Non si ebbe alcun scrupolo di ribellarsi contro lo stato delle cose esistenti e mutare le leggi regnanti, allorchè si sarebbe potuto una volta per sempre prendere la risoluzione di non lasciarsene imporre dall'attuale e palpabile: ma chi avrebbe osato peccare contro l'*idea* dello Stato, e ribellarsi all'*idea* della Legge? E in tal modo si rimase «cittadino», uomo «legale», leale; anzi, si credette di essere tanto più «legale», in quanto che si abolirono più razionalisticamente le vecchie leggi zoppicanti per rendere omaggio allo

«spirito della Legge».

Insomma, gli oggetti si erano trasformati senza perdere nulla della loro potenza e supremazia, e si restò ancora immersi nell'obbedienza, ossessi; si visse nella riflessione; vi fu sempre un Oggetto da rispettare, che faceva riflettere, davanti al quale ci si sentiva pieni di venerazione, di timori. Non si fece che trasformare le *cose* in *immagini*, cioè in rappresentazione delle cose, in idee, in concetti, sentendone così più intimo e indissolubile il *legame*. Non è difficile, per esempio, sottrarsi agli ordini dei genitori, chiudere gli orecchi ai consigli e alle ammonizioni degli zii, alle preghiere dei fratelli e delle sorelle; ma l'obbedienza così congedata si rifugia nella coscienza; quanto meno ci pieghiamo alle esigenze dei nostri parenti, perchè razionalmente e in nome della nostra ragione li giudichiamo irragionevoli, tanto più scrupolosamente ci atteniamo alla pietà filiale, all'amore della famiglia: non sapremmo perdonare a noi stessi l'offesa recata all'*idea* che ci siamo fatti dell'amore familiare e dei doveri che esso impone. Liberati dalla nostra dipendenza verso la famiglia esistente, cadiamo sotto la dipendenza più tirannica della idea della famiglia: lo spirito della famiglia si impadronisce di noi e ci domina. La famiglia composta da A., B., C., ecc., la cui autorità è divenuta impotente, non fa che trasformarsi in noi, interiorizzarsi, se si vuole: essa rimane però sempre la «Famiglia», cui le viene applicato il vecchio precetto: «È meglio obbedire a Dio che agli uomini»; precetto che si tradurrebbe, nel caso presente, così: «Io non posso, in verità, piegarmi alle vostre assurde esigenze; ma voi siete la mia «famiglia» e come tale continuate ad essere, malgrado tutto, l'oggetto del mio amore e della mia sollecitudine, perchè la «famiglia è un concetto sacro che l'individuo non può offendere». E questa famiglia, resa interiore e immateriale, divenuta pensiero e rappresentazione, sarà d'ora innanzi annoverata fra le cose «sacrosante»; il suo dispotismo è centuplicato, perchè riempirà incessantemente dei suoi clamori la mia coscienza. Perchè il dispotismo della famiglia fosse veramente infranto, bisognerebbe che questa famiglia ideale stessa si dissolvesse nel *nulla*. Le parole cristiane: «Donna, che cosa ho io di comune con te?» (1. *Giovanni* 2. 4.), «Io sono venuto per sollevare l'uomo contro il proprio padre e la figlia contro la propria madre (1. *Matteo*, 10, 35.), ed altre simili, devono intendersi come un appello alla famiglia celeste, alla vera famiglia. Lo Stato non dice altra cosa allorquando esige che in ogni conflitto tra esso

e la famiglia è obbligo di obbedire ai *suoi* ordini, agli ordini dello Stato.

Come è della Morale, così è della Famiglia. Molti che non si lasciano più trattenere dalla morale, non sono tuttavia capaci di liberarsi dal concetto «Moralità». La Moralità è l'*idea* della morale, la sua forza spirituale, la sua potenza sulle coscienze; la morale, al contrario, è troppo materiale per dominare lo spirito e non può incatenare un uomo «spirituale», un cosiddetto «libero pensatore».

Ha un bel dire il Protestante: ma la «Sacra Scrittura», la «parola di Dio», è sacra. Chi non la tiene più «santa» cessa d'essere un Protestante. Perciò deve essere per lui «sacro» tutto ciò che da essa è «ordinato»: l'autorità istituita da Dio, ecc. Tutto ciò rimane per lui inespugnabile, intangibile, «superiore ad ogni sorta di dubbio», e per conseguenza, essendo il dubbio la cosa più naturale all'uomo, «superiore» a lui stesso. Chi non sa *distaccarsene* vi crede; poichè credere significa esservi *legato*. Siccome nel Protestantismo la *fede* è divenuta più interiore, e la *servitù* si è fatta più intima, la santità di quelle cose è divenuta parte dell'uomo stesso; i suoi pensieri ed i suoi atti ne furono pervasi; si sono creati dei *casì di coscienza* e tracciati dei *doveri sacri*. Perciò, tutto quello di cui il Protestante non sa liberare la sua coscienza è per lui sacro; il Protestante è *coscienzioso*; e la sua «coscienziosità» è il segno distintivo più saliente del suo carattere.

Il Protestantismo ha organizzato nell'uomo un vero e proprio servizio di «polizia occulta». La spia, la origliante «coscienza», sorveglia ogni movimento dello spirito; ogni gesto, ogni pensiero è ai suoi occhi un «affare di coscienza», cioè «affare di polizia». È questa scissione dell'uomo in «istinto naturale» e «coscienza» (canaglia e polizia interiore) che fa il Protestante. La «saggezza della Bibbia» (al posto della cattolica «saggezza della Chiesa»), è considerata per sacra, e il sentimento, la convinzione che la parola biblica è santa, si chiama «coscienza». La santità ha così un trono nel cuore dell'uomo. Se non si libera della coscienza, dall'idea del sacro o del Santo, si potrà agire contro la propria coscienza, ma non indipendentemente da essa: si sarà un immorale ma non un *amorale*.

Il Cattolico si sente tranquillo, dal momento che ha osservato i

«comandamenti»; il Protestante pure «fa del suo meglio». Il Cattolico non è che un *laico*, mentre il Protestante è sempre un *prete*. Questo *ecclesiastico* universale, questa ascensione d'ogni cosa verso il pretismo, è il progresso realizzato dalla Riforma sul Medio Evo; ma è anche la sua maledizione.

Che cosa era d'altro la morale gesuitica se non la continuazione della vendita delle indulgenze; con la sola differenza che chi otteneva l'indulto acquistava anche la facoltà di controllare il *condono* dei suoi peccati e poteva assicurarsi se le sue colpe gli erano realmente perdonate; atteso che in certi casi determinati (come dicono i causisti) il suo peccato non era peccato? La vendita delle indulgenze aveva autorizzato tutti i peccatori e tutti i delitti, e ridotto al silenzio gli scrupoli della coscienza. La sensualità poteva avere libera espansione, salvo essere riscattata alla Chiesa. I Gesuiti, continuando a incoraggiare la sensualità, pervennero al deprezzamento dell'uomo secondo i sensi; mentre i Protestanti, austeri, tetri, fanatici, penitenti, contriti, veri continuatori del Cristianesimo, accordavano valore all'uomo secondo lo spirito: al prete. Questa indulgenza del Cattolicesimo, e specialmente dei Gesuiti, per l'egoismo, trovò nel seno stesso del Protestantismo una involontaria e incosciente adesione, salvandosi dalla decadenza e dalla rovina della *sensualità*. Tuttavia, l'*influenza* dello spirito protestante continua ad estendersi, e lo spirito gesuitico, che, vicino allo spirito «divino» rappresenta il «diabolico» inseparabile di ogni divinità, non può in alcuna parte sostenersi da solo; egli è testimonio forzato, in Francia specialmente, della vittoria del Protestantismo e del trionfo dello Spirito.

* * *

Al Protestantismo si vuol attribuire il merito d'aver rimesso in onore il «temporale», come, per esempio, il matrimonio, lo Stato, ecc. Ma in realtà il «temporale» come temporale, il profano, gli è molto più indifferente ancora che al Cattolicesimo. Non solo il cattolico lascia sussistere il mondo profano, ma sovente partecipa ai godimenti mondani; mentre il protestante, allorché ragiona ed è conseguente, lavora a distruggere il temporale, col solo fatto che lo

santifica. Fu così che il matrimonio ha perso il suo carattere naturale col diventare «sacro» — non già come lo vuole il Sacramento cattolico, che implica in esso il profano e non riceve che dalla Chiesa la sua consacrazione — ma sacro nel senso protestante, sacro per essenza, un vincolo sacro. Così è dello Stato: una volta il Papa consacrava lo Stato e i suoi principi benedicendoli; oggi lo Stato, la Maestà, sono per se stessi sacri, senza che la mano del prete abbia bisogno di stendersi sopra di loro.

Insomma, l'ordine della Natura, o Diritto naturale, è stato santificato sotto il nome di «ordine divino». La Confessione d'Augsburg, articolo 11, dice, per esempio: «Atteniamoci semplicemente alla saggia sentenza dei giureconsulti: è diritto naturale che l'uomo e la donna vivano insieme. Ora, ciò che è *un diritto naturale è l'ordine di Dio* trasportato nella natura, ed è perciò pure *un diritto divino*». E che cos'è Feuerbach, se non un protestante illuminato, allorché dichiara sacri tutti i rapporti morali, non già in verità perché conformi alla volontà divina, ma in ragione allo spirito che in essi abita? «Il matrimonio — naturalmente come libera unione d'amore — è *sacro per se stesso*, per il fatto stesso che viene contratto. Il matrimonio non è *religioso* se non quando è *vero* e risponde all'essenza del matrimonio che è l'amore. Così è di tutti i rapporti del mondo morale: essi non sono *morali*, e dal punto di vista della moralità non hanno valore se non quando *sono riguardati per se stessi come religiosi*. Non c'è vera amicizia se non là dove i *limiti* dell'amicizia sono religiosamente osservati con gli stessi scrupoli che il credente spiega per salvaguardare la dignità del suo Dio. *Sacri* sono e ci devono essere l'amicizia, la proprietà, il matrimonio, il bene di ogni uomo; ma sacri in *se stessi, e per se stessi* » (1. *Wesen des Christentums*, p. 403).

Questo è il punto essenziale sul quale voglio insistere. Secondo il Cattolicesimo, il mondano, il secolare, può essere *consacrato* o *santificato*; ma non è santo senza la benedizione sacerdotale. Secondo il Protestantismo, al contrario, il temporale è santo *per se stesso*, per il solo fatto della sua esistenza.

A questa consacrazione ecclesiastica, fonte di ogni santificazione, è intimamente legata la massima gesuitica: « li fine giustifica i mezzi ». Un mezzo non è in se santo nè non santo; ma, applicato ai bisogni della Chiesa, utile alla Chiesa, eccolo santificato. Il regicidio, per esempio, è uno di questi

mezzi: allorchè esso è stato compiuto per il bene della Chiesa ha sempre ottenuto, talvolta senza confessione pubblica, la sua canonizzazione. Per il Protestante, la Maestà è sacra; per il Cattolico non può essere tale se non dopo aver ricevuta dal pontefice la consacrazione; e se il Cattolico la considera come sacra è perchè la santità le è stata implicitamente conferita, una volta per sempre, dal Papa. Ma se il Papa revocasse la sua consacrazione, il re anatema non sarà più per i suoi sudditi cattolici che un «uomo secolare», un «laico», un «profano».

Se il Protestante fa ogni sforzo per scoprire qualche «santità» anche nelle cose sensuali, nella materia, per poi attenersi in seguito a questo punto sacro; il Cattolico, invece, relega il «materiale» in un luogo appartato, ove conserva, come tutto il resto della natura, il suo proprio valore. La Chiesa cattolica ha giudicato il matrimonio incompatibile con lo stato ecclesiastico ed ha privato i membri del clero delle gioie della famiglia; il matrimonio e la famiglia, anche se benedetti, restano mondani. La Chiesa protestante, al contrario, considerando sacri il matrimonio e i legami coniugali, fa astrazione da ciò che essi hanno di mondano e non li giudica in modo da non convenire ai suoi preti.

Un gesuita, nella sua qualità di buon cattolico, può santificare ogni cosa. Basta, per esempio, che si dica: lo sono prete, e come tale sono necessario alla Chiesa. Ma la servirò con maggior zelo se posso debitamente saziare le mie passioni! Io voglio dunque sedurre quella ragazza, far avvelenare il mio nemico. Il mio fine è santo, essendo quello d'un prete; per conseguenza santifica il mezzo. Del resto, io agisco per il bene della Chiesa. Perchè il prete cattolico dovrebbe temere a tendere all'imperatore Enrico VII l'ostia avvelenata — per la salute della Chiesa?

I Protestanti ortodossi hanno proibito tutti i «piaceri innocenti», perchè solo il sacro, lo spirituale, poteva essere innocente. Essi sono stati obbligati a condannare tutto ciò in cui non potevano scorgere la presenza dello Spirito Santo: danza, teatro, lusso, (nelle chiese, per es.). E' questa la caratteristica del Calvinismo puritano; ma parallelamente il Luteranesimo si svolge in un senso religioso, perchè esso è d'uno spirituale più radicale.

Il Calvinismo esclude una folla di cose considerandole di primo acchito come

sensuali o profane; *purifica* la Chiesa per esclusione. Il Luteranesimo, al contrario, non respinge nulla, e cerca, per quanto gli è possibile, di riconoscere in tutto lo Spirito, l'opera dello Spirito Santo, : *santifica* il profano. «Un bacio sincero non è una cosa proibita», lo spirito dell'onestà lo santifica. Fu così che il luterano Hegel (dichiara lui stesso in un brano delle sue opere che tale vuol rimanere) riuscì a identificare completamente l'ordine naturale con l'ordine logico. In tutto v'è la Ragione, cioè lo Spirito Santo; «il reale è razionale», e il reale è, infatti, il tutto, atteso che in tutte le cose, per esempio anche in ogni menzogna, si può scoprire la verità: non esiste la menzogna assoluta come non esiste il male assoluto, ecc.

Quasi solo i Protestanti hanno prodotto le grandi «opere dello spirito», perchè essi soli sono i veri apostoli dello *Spirito*.

* * *

Come è limitato l'impero dell'uomo! Egli deve lasciare che il sole prosegua il suo corso, che il mare sollevi e abbassi i suoi flutti, che i monti s'innalzino verso il cielo. Davanti all'*Insormontabile* egli è impotente. Questo mondo gigantesco è sottomesso a una *legge* immutabile alla quale l'uomo deve sottomettersi e che determina il suo *destino* come potrebbe sottrarsi al sentimento della propria *impotenza*?

Quale fu lo scopo degli sforzi dell'umanità prima di Cristo? Garantirsi contro le avversità della sorte, e non essere più in loro balla. Gli Stoici vi pervennero con l'apatia, considerando come *indifferenti* i casi della natura e non lasciandosi turbare da essi. Orazio col suo celebre «*Nil admirari*», proclama egualmente la sua indifferenza per l'*altro*, il Mondo, che non deve, nè influenzarci nè eccitare la nostra meraviglia. E l'*impavidum ferient ruinae* del poeta esprime precisamente la stessa *impassibilità* del terzo versetto del salmo XLVI: «Noi non temiamo, quand'anche crollasse il mondo, ecc.»

In tutto ciò è in germoglio l'aforisma cristiano sulla vanità del mondo, e apre la via al cristiano *disprezzo del mondo*.

L'*impassibilità* dello spirito «saggio», con cui il mondo antico preparò la propria rovina, ricevette una scossa interiore contro la quale nè atarassia nè stoicismo, seppero proteggerla. Lo Spirito, sottratto all'influenza del mondo, insensibile ai suoi colpi, *elevato* al disopra dei suoi assalti, questo Spirito, che non si meraviglia più di nulla e che nemmeno il crollar del mondo sarebbe stato capace di commuovere, traboccò irresistibilmente, propagato dai «gas» (*spiritus*, gas, vapore) nati e sviluppati nel suo interno; e allorchè le *cose meccaniche* venute dal di fuori divennero impotenti contro di esso, le *affinità* chimiche eccitate nel suo seno entrarono in gioco e cominciarono ad esercitare la loro meravigliosa azione.

La storia antica è virtualmente chiusa il giorno in cui *Io* riesco a fare del mondo la mia proprietà. » Tutte le cose mi furono consegnate da mio padre , (1. Matteo XI, 27.). Il mondo cessa di schiacciarmi con la sua potenza; esso non è per me inaccessibile, sacro, divino, ecc.; «*gli dei sono morti*», ed io tratto il mondo a mio piacimento; non starebbe che in me di operare dei miracoli (che sono opere dello Spirito); io potrei sconvolgere le montagne, «ordinare ai gelsi di sradicarsi e andarsi a gettare nel mare» (2. Luca XVII. 6); tutto ciò che è *pensabile* è possibile: «Tutte le cose sono possibili per colui che crede» (3. Marco IX, 23). Io sono il *padrone* del mondo, la «*maestà*» sono io. Il mondo è divenuto *prosaico* perchè il divino è scomparso: esso è mia proprietà, e *ne* uso come più mi piace (cioè come piace allo spirito).

Per il fatto che *Io* era innalzato a questo titolo di *possessore del mondo*, l'Egoismo aveva riportato la sua prima vittoria, e una vittoria decisiva: egli aveva vinto il mondo e l'aveva «soppresso», confiscando a suo profitto l'opera d'una lunga serie di secoli.

La prima proprietà, il primo «trono» è conquistato.

Ma il signore del mondo non è ancora padrone dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti, della sua volontà: egli non è il padrone e il possessore dello Stato, perchè lo Spirito è ancora sacro, è lo Spirito Santo. Il Cristianesimo che ha «negato il mondo» non può «negare Dio».

L'antichità aveva lottato contro il *mondo*; il combattimento del Medio Evo fu un combattimento contro *se stesso*, contro lo Spirito. Il nemico degli

Antichi era stato esteriore, quello dei Cristiani fu interiore; e il campo di battaglia in cui vennero alle mani fu l'intimità dei loro pensieri, della loro coscienza. Tutta la saggezza degli Antichi è *Cosmologia*, scienza del mondo; tutta la saggezza dei Moderni è *Teologia*, scienza di Dio.

I Pagani (compresi gli Ebrei) seppero aver ragione del *mondo*; si tratta in seguito d'aver ragione di se stessi, di finirla con lo *Spirito*, di negare lo Spirito, cioè negare Dio.

Da quasi duemila anni ci siamo affaticati ad asservirci lo Spirito Santo, ed abbiamo a poco a poco lacerato e calpestato una buona parte della santità; ma il formidabile avversario si risolleva sempre, sotto altre forme o altri nomi. Lo Spirito non ha cessato ancora d'esser divino, santo, sacro. E' da tanto tempo, è vero, che esso non aleggia più al di sopra delle nostre teste come una colomba e che non discende più soltanto sui suoi eletti: egli si lascia afferrare pure dai laici, ma come lo Spirito dell'umanità, cioè Spirito dell'Uomo, esso rimane per te come per me uno Spirito *straniero*, ben lungi ancora dall'essere una *proprietà* della quale possiamo disporre secondo il nostro piacere.

Un fatto tuttavia è certo, il quale ha visibilmente influito sul cammino della storia dopo Gesù Cristo: è la tendenza a rendere lo Spirito Santo più *umano*, ad avvicinarlo agli uomini o ad avvicinare gli uomini a lui. Da ciò ne venne che esso potè finalmente essere concepito come lo «Spirito dell'umanità», rendendosi così più agevole, facile, familiare, sotto i nomi di idea dell'umanità, genere umano, umanesimo, filantropia, ecc.

Non si dovrebbe pensare dunque ora che ognuno può oggi possedere lo Spirito Santo, interpretare l'idea dell'umanità e realizzare in se stesso il genere umano?

No: lo Spirito non ha perso nè la sua Santità nè la sua inviolabilità; egli non è per noi accessibile e non è nostra proprietà; perchè lo Spirito dell'umanità non è il *mio* Spirito. Può essere il mio *ideale*, perchè lo penso e lo chiamo mio: il *pensiero* dell'umanità è mia proprietà, e lo provo a sufficienza col solo fatto che l'adopero come meglio mi piace, oggi in un modo, domani in un altro. Noi ci rappresentiamo lo Spirito sotto i più differenti aspetti; ma esso è tuttavia un fedecompresso che non posso alienare nè sopprimere.

Dopo lungo tempo e dopo molteplici e lente mutazioni, lo Spirito Santo è divenuto l'«*idea assoluta*», la quale, a sua volta, dividendosi e suddividendosi, ha prodotto diverse idee: di filantropia, buon senso, virtù civile, ecc.

Ma io posso chiamare l'idea *mia* proprietà, se essa è l'idea dell'umanità; e posso considerare lo Spirito come vinto, se debbo servirlo e «sacrificarmi» a lui? L'Antichità giunse, al suo declinare, a possedere il mondo, dopo averne spezzato la supremazia e la «divinità», ed averne riconosciuta la sua impotenza e «vanità». La mia situazione di fronte allo Spirito è identica: se posso ridurlo a non essere più che un *fantasma* e ad abbassare la supremazia, che esercita su di me, al livello di un *ramo di pazzia*, esso non mi sembrerà più nè santo, nè sacro, nè divino, ed io *mi servirò di lui* invece di servirlo, come mi servo della natura a mio modo e senza il minimo scrupolo.

La «natura delle cose», la «nozione dei rapporti» devono guidarmi: la natura delle cose m'insegna come debbo comportarmi verso di loro: la nozione dei rapporti mi apprenderà a concludere.

Come se l'«idea di una cosa» esistesse in se stessa e non fosse piuttosto l'idea che deriva da una cosa! Come se il rapporto che io concepisco non fosse unico, per il fatto che io che lo concepisco sono unico! Che importa se altri lo definiscono diversamente? Ma allo stesso modo che si separa «l'essere dell'uomo» dall'uomo reale, e si giudica questo alla stregua di quello; così si distingue l'uomo reale dai suoi atti, ai quali si applica come criterio la «dignità umana». Le idee devono decidere di tutto; sono le Idee che governano la vita, sono delle Idee che regnano. Tale è il mondo religioso, al quale Hegel diede un'espressione sistematica, allorchè, introducendo il metodo nell'assurdità, basò sulle leggi della logica le fondamenta profonde di tutto il suo edificio dogmatico. Le Idee ci fanno la legge, e l'uomo reale, cioè «Io», è forzato a vivere secondo queste leggi della logica. Ma si può dare un dominio peggiore? E il Cristianesimo fin dal principio convenne che non perseguiva altro scopo all'infuori di rendere più rigorosa la dominazione della legge giudaica. («Non una sillaba della Legge deve andar perduta!»).

Il Liberalismo non fece che mettere in vigore altre idee: ha sostituito il divino con l'umano, la Chiesa con lo Stato, ai fedeli lo «Scientifico», o, in

generale, i dogmi rozzi e gli aforismi tirannici con delle idee reali e delle leggi eterne.

Ormai nel mondo regna solo lo Spirito. Una infinita folla di idee turbinava in tutti i sensi nelle teste: e che cosa fanno quelli che vogliono progredire? Negano queste idee per metterne altre al loro posto! Essi dicono: voi vi fate una idea errata del Diritto, dello Stato, dell'Uomo, della Libertà, della Verità, dell'Onore, ecc.; la vera idea del Diritto, ecc., ecc., è quella che noi vi proponiamo. E in questo modo la confusione delle idee aumenta.

La storia del mondo fu crudele con noi; e lo Spirito ha conquistato una potenza sovrumana. Tu devi rispettare le mie miserabili scarpe che potrebbero proteggere i tuoi piedi nudi; tu devi rispettare il mio sale grazie al quale le tue patate acquistano un buon sapore; e la mia superba carrozza il cui possesso ti metterebbe al riparo della tua indigenza: tu non puoi allungare la mano verso tutto ciò. Tutte queste cose e innumerevoli altre sono *indipendenti* da te; e l'uomo deve riconoscerle tali; deve ritenerle intangibili, onorarle, rispettarle; sventura a colui che tende la mano desiosa verso di esse: di lui diremo subito che ha «le unghie acuminate».

Che cosa ci rimane? — Ben poco, anzi si potrebbe dire nulla! Tutto ci è stato tolto; e non possiamo tentare di toccare alcuna cosa se non ci fu *data*; se viviamo, è per la *clemenza* del donatore che ci ha accordato questa *grazia*. Non ti è neanche concesso di raccogliere un ago da terra, se prima non ne hai ottenuto il permesso e se non ne sei *autorizzato*. E autorizzato da chi? Dal *Rispetto*! Soltanto quando esso ti avrà accordata la proprietà di quell'ago, solo quando potrai *rispettarlo* come una proprietà, tu potrai abbassarti a raccoglierlo. Ben di più, tu non devi aver alcun pensiero, non puoi pronunciare alcuna sillaba, commettere nessun atto che abbiano in te solo la loro sanzione, invece di riceverla dalla Moralità, dalla Ragione o dall'Umanità. Beata *ingenuità* dell'uomo il quale non conosce che i suoi desiderii, con quale crudeltà si tentò d'immolarti sull'altare della *Costrizione*!

Attorno all'altare sorge una chiesa, e questa chiesa man mano si sviluppa e le sue mura si allargano ogni giorno sempre più. Ciò che avvolge l'ombra delle sue volte è *sacro*, inaccessibile ai tuoi desiderii, e tu non puoi toccarlo.

Torturato dai tormenti della fame ti trascini attorno a quelle mura, cercando, per saziare la tua fame, qualche briciola di profano; ma la cerchia della tua corsa si allarga incessantemente. Ben presto questa chiesa coprirà tutta la terra, e tu ne sarai respinto ai suoi estremi limiti; ancora un passo, e il *mondo del sacro* ha vinto; tu precipiterai nell'abisso. Coraggio, dunque, o paria, poichè sei in tempo ancor! Cessa di vagare, urlando fame, a traverso i campi già falciati dal profano: arrischia tutto, e precipitati a traverso le porte, nel cuore stesso del Santuario! Se tu *consumi* il sacro, l'avrai fatto *tuo*! Digerisci l'ostia: ne sarai liberato!

INDICE

IL PROPOSITO DI MICHELINA NEL NIENTE	Pag. 7
--------------------------------------	--------

L'UOMO

UNA VITA UMANA	11
UOMINI ANTICHI E UOMINI MODERNI	19
GLI ANTICHI	19
I MODERNI	27
La guerra	30
La pace	35
Il lavoro del cittadino	40
La salute	43
La famiglia	63
I liberi	63
Il liberalismo politico	91
Il liberalismo sociale	107
Il liberalismo economico	114

IO

IL PROPOSITO	143
IL PROPRIETARIO <i>Individualmente</i>	157
LA MIA FAMIGLIA	159
I MIEI RAPPORTI	191
L'AMICO	334

Prima edizione 1911

3. — I LIBERI.

Poichè abbiamo consacrato due capitoli distinti agli Antichi ed ai Moderni si potrebbe giudicare conveniente che ne consacrassimo specialmente uno anche ai Liberi, come ai rappresentanti di un terzo momento dell'evoluzione del pensiero umano. Ma così non è. I Liberi non sono che dei «Moderni»; i più moderni tra i moderni. Se noi facciamo loro l'onore d'uno studio a parte, è unicamente perchè essi sono il presente, e il presente merita in particolar modo la nostra attenzione. Io impiego qui il nome di Liberi, come sinonimo di Liberali; ma devo rimettere a più tardi l'esame dell'idea di Libertà, come di parecchie altre, d'altronde, che non potei esimermi dall'accennare prematuramente.

§ 1. — IL LIBERALISMO POLITICO.

Al XVIII secolo, dopo che il calice del potere assoluto fu vuotato fino alla feccia, vi fu chi si accorse molto bene che la bevanda offerta agli uomini non poteva essere di loro gradimento; perciò si incominciò a sentire il desiderio di appressare le labbra ad un altro calice. Essendo «Uomini», i nostri padri vollero essere considerati quali uomini. Chiunque vede in noi altra cosa, noi dovremmo trattarlo umanamente? Chi, al contrario, riconosce in noi degli uomini e ci difende contro i pericoli d'esser trattati altrimenti che uomini, noi l'onoriamo come nostro protettore e sostegno.

Uniamoci, dunque, e sosteniamoci reciprocamente: la nostra *associazione* ci assicura la protezione di cui abbiamo bisogno, e noi, gli *associati*, formiamo una comunità i cui membri sono consci della loro qualità d'uomini, e per i quali questo nome di «uomini» è il segno di riconoscimento. Il prodotto della nostra associazione è lo *Stato*; noi, suoi membri, formiamo la *Nazione*.

Ma, riuniti nella Nazione o Stato, noi non siamo che degli uomini. E se, come individui, badiamo ai nostri interessi personali, poco importa allo Stato; ciò concerne esclusivamente la nostra vita *privata*; puramente, unicamente umana è là *vita pubblica* o sociale. Ciò che è in noi d'inumano, d'«egoista»,

deve restare confinato nella cerchia inferiore degli «affari privati», e noi distinguiamo accuratamente, lo Stato dalla «Società civile», dominio dell'«egoismo».

Il vero uomo è la Nazione: l'individuo, è sempre un egoista. Spogliatevi di questa individualità che vi isola, di questo individualismo in cui si nasconde l'ineguaglianza egoistica e la discordia, e consacratevi interamente al vero Uomo, alla Nazione, allo Stato. Solo allora acquisterete il vostro pieno valore d'uomo ed otterrete tutto quello che è dato all'Uomo di possedere: lo Stato, che è il vero Uomo, vi farà posto alla tavola comune e vi conferirà i «diritti dell'Uomo»: i diritti che l'Uomo solo dà e che solo l'Uomo riceve.

Tale è il principio civico.

Il civismo, è l'idea che lo Stato è tutto, l'Uomo per eccellenza; e che il valore dell'individuo come uomo deriva dalla sua qualità di cittadino. Da questo punto di vista, il merito supremo è quello di essere un buon cittadino: all'infuori di ciò nulla v'è di superiore; a meno del vecchio ideale buon cristiano.

La borghesia si sviluppò durante la lotta contro le caste privilegiate, dalle quali era stata, sotto il nome di «terzo Stato», cavallerescamente trattata e confusa con la «canaglia». Sino allora era prevalso nello Stato il principio dell'«ineguaglianza delle persone». Il figlio di un nobile era, di diritto, chiamato a coprire delle cariche alle quali invano aspiravano i borghesi più istruiti, ecc. Il sentimento della borghesia si sollevò contro questa situazione: più nessuna prerogativa, personale, più nessun privilegio, più nessuna gerarchia di classe. Che tutti siano uguali! Nessun *interesse privato* dev'essere favorito a danno dell'*interesse generale*. Lo Stato dev'essere l'unione di uomini liberi ed eguali, e ciascuno deve consacrarsi al «bene pubblico», rendersi solidale con lo Stato, fare dello Stato il suo scopo e il suo ideale. Lo Stato! Lo Stato! Tale fu il grido generale, e da allora si cercò di «bene organizzare lo Stato», per trovare la costituzione migliore, cioè la migliore forma da dargli. L'idea dello Stato penetrò in tutti i cuori destandovi l'entusiasmo; servire questo Dio terrestre, divenne un nuovo culto. L'era della politica principiava. Servire lo Stato o la Nazione fu l'ideale supremo; l'interesse pubblico, l'interesse supremo; e il servizio dello Stato (ciò che non implicava affatto che si fosse funzionario) il

supremo onore.

Così si trascurarono gli interessi privati, personali; e il loro sacrificio sull'altare dello Stato divenne uno «Schiboleth». Bisogna per ogni cosa rimettersi allo Stato e vivere per esso: l'attività dev'essere «disinteressata», non avere altro obbiettivo che lo Stato. Lo Stato divenne così la vera Persona davanti alla quale scompare la personalità dell'individuo: non sono *io* che vivo; è *lui* che vive in me. Da ciò la necessità di bandire l'egoismo d'altri tempi e divenire il disinteressamento e la impersonalità stessa.

Dinanzi allo Stato-Dio, scomparve ogni egoismo: tutti si trovavano eguali, tutti erano, senza distinzione, Uomini, null'altro che Uomini.

La proprietà fu la scintilla che fece divampare le fiamme della Rivoluzione. Il Governo aveva bisogno di denaro. Egli doveva, per essere logico, dimostrare d'essere *assoluto*, e per conseguenza padrone d'ogni cosa, *riprendendo possesso* del *suo* denaro, che i sudditi avevano sino allora ritenuto quale loro proprietà. Invece di far ciò, egli convocò degli Stati generali, per farsi *accordare* il denaro che gli occorreva. E non osando essere conseguente fino all'estremo, distrusse la illusione del potere *assoluto*: il Governo che deve farsi «accordare» qualche cosa non può più essere considerato come assoluto. I sudditi s'accorsero che i *veri proprietari* erano essi, e che a *loro* apparteneva quel danaro che da essi si esigeva.

Quelli che fino allora erano stati sudditi si risvegliarono *proprietari*. Bailly si esprime a questo proposito con poche parole: «Voi non potete, senza il mio consenso, disporre della mia proprietà, della mia persona, di tutto quello che costituisce la mia posizione morale e sociale! Tutto ciò è mia proprietà, come il campo che io coltivo: è il mio diritto, ed io ho interesse di creare le leggi da me stesso... ».

Le parole di Bailly sembra volessero dire che *ciascuno* è un proprietario; ma, in realtà, in luogo del Governo e dei principi subentrò, quale possessore e signore, la Nazione. Da questo momento l'ideale è «la libertà del popolo, un popolo libero, ecc.».

Fino dall'8 luglio 1789 le spiegazioni del vescovo di Autun e di Barrères

dissiparono l'illusione che ciascuno, ogni volontà *individuale*, potesse avere la sua importanza nella legislazione; e dimostrarono la radicale *impotenza* dei committenti: la *maggioranza dei rappresentanti* fa la legge. Il 9 luglio quando fu scritto all'ordine del giorno il progetto di legge sulla ripartizione dei lavori della costituzione, Mirabeau faceva notare che «il Governo dispone della forza e non del diritto». Il 16 luglio, lo stesso Mirabeau, esclama: «Il popolo non è la fonte d'ogni *potenza*!». Degno Popolo! fonte di ogni diritto e di ogni potenza! Sia detto di sfuggita, quello che si intravede qui è il contenuto del diritto: la forza. «La ragione è del più forte...»

La borghesia è l'erede delle classi privilegiate. Infatti, i diritti dei baroni, che furono loro tolti, perchè «usurpati», non fecero che ritornare alla borghesia, giacchè essa si chiamava ormai la «Nazione». Tutti i privilegi ricaddero «nelle mani della Nazione». Dunque cessarono di essere «privilegi» per diventare «diritti». D'ora innanzi sarà la Nazione che riscuoterà le decime e usufruirà delle prestazioni; essa ha ereditato dei diritti di signoria, il diritto di caccia — e dei servi. La notte del 4 agosto fu la notte di morte dei privilegi (le città, i Comuni, le magistrature erano privilegiati; dotati di privilegi e diritti di signoria), e la loro fine fece sorgere l'alba del Diritto dello Stato, dei diritti della Nazione.

Il dispotismo non era stato nelle mani dei re che una norma compiacente e meschina, in confronto di quello che lo fece la «Nazione sovrana». Questa nuova *monarchia* si rivelò cento volte più severa, più rigorosa e più conseguente dell'antica; e quanto, in paragone, sembra temperato il «regno assoluto» dell'antico regime! La rivoluzione, in realtà, sostituì alla *monarchia temperata* la vera *monarchia assoluta*. D'ora innanzi ogni diritto che non è concesso da questo Monarca-Stato è una «usurpazione»; ogni privilegio che accorda diventa un «diritto». Lo spirito dei tempi esigeva la *monarchia assoluta*; e ciò causò la caduta di quello che si era chiamato fino allora regno assoluto, e che aveva dato prova di essere tanto poco assoluto che si lasciò corrodere e limitare da mille autorità subalterne.

La borghesia ha realizzato il sogno di tanti secoli; essa ha scoperto un padrone assoluto vicino al quale non possono più sussistere, come altrettante restrizioni, altri padroni. Essa ha rivelato il padrone che solo accorda dei «titoli

legittimi», e senza il consenso del quale *nessuna cosa è legittima*. «Noi sappiamo che gli idoli non contano nulla nel mondo, e che non v'è altro. Dio che il solo Dio». (*Corinti*, 8, 4).

Non si può più attaccare *il Diritto*, come si attaccava *un Diritto*, sostenendo che è *ingiusto*. Tutto quello che si può dire d'ora innanzi è che esso é un non-senso, un'illusione. Se lo si accusasse d'essere contrario al diritto, si sarebbe obbligati di opporgli un *altro* diritto e compararlo. Ma se si rigetta totalmente il Diritto, il Diritto in sè, si nega nel medesimo tempo la possibilità di violarlo, facendo *tabula rasa* di ogni concetto di Giustizia (e per conseguenza d'Ingiustizia).

Noi possediamo l'«uguaglianza dei diritti politici». Che cosa significa ciò? semplicemente questo: che lo Stato non tollera alcuna eccezione di persona; che io non sono ai suoi occhi che un uomo e non ho alcun titolo alla sua attenzione. Poco gli importa che in sia gentiluomo e figlio di nobili, l'erede d'un uomo le cui funzioni (come nel Medio Evo le contee, ecc., e, più tardi, sotto la monarchia assoluta, certe funzioni sociali) mi spettino per diritto ereditario. Oggi lo Stato ha una moltitudine di diritti da conferire, quali, per esempio, il diritto di comandare un battaglione, una compagnia; quello d'insegnare in una Università; egli solo li può conferire perchè gli appartengono, essendo questi i diritti dello Stato, i diritti «politici». E gli è indifferente che essi siano conferiti a questo piuttosto che a quello; purché il beneficiario sappia adempiere ai doveri che la sua funzione gli impone. Noi siamo, sotto questo punto di vista, tutti uguali per lui; e nessuno ha più o meno diritti di un altro. Io non debbo sapere, dice lo Stato-Sovrano, chi esercita il comando dell'armata, dal momento che colui al quale affido questo comando possiede le qualità necessarie. «L'Uguaglianza dei diritti politici significa dunque che ognuno può acquistare tutti i diritti che lo Stato distribuisce, se è dotato delle condizioni richieste; e queste condizioni dipendono dalla natura dell'impiego e non possono essere dettate da preferenze personali (*persona grata*). Il diritto di essere ufficiali, per esempio, esige, per sua natura, la necessità di possedere le membra sane e certe conoscenze speciali, ma non richiede come condizione d'essere d'origine nobile. Se una carriera potesse essere schiusa al cittadino il più meritevole sarebbe la ineguaglianza, la negazione dei diritti politici. Tutti gli Stati moderni, chi più chi meno, hanno

osservato l'applicazione di *questo* principio d'eguaglianza.

La «Castocrazia» (chiamerò così la monarchia assoluta, il sistema dei re anteriori alla Rivoluzione) subordinava l'individuo a piccole monarchie, le quali erano delle confraternite (corpi: corporazioni, nobiltà, clero, borghesia, città, Comuni, ecc. Da per tutto l'individuo doveva considerarsi anzitutto quale un membro della piccola società cui apparteneva, e piegarsi senza riserve al suo spirito, *all'esprit du corp*, come davanti ad un'autorità illimitata. Così il nobile doveva considerare la sua famiglia, l'onore della sua stirpe, più di se stesso. Soltanto pel tramite della corporazione cui apparteneva, del suo «stato», l'individuo si annodava alla corporazione superiore, allo Stato come nel cattolicesimo l'individuo comunica con Dio per mezzo del prete.

Il Terzo Stato pose fine a questa situazione allorchè si decise di negare la sua esistenza quale *Stato separato*; egli risolvette di non essere più uno Stato vicino ad altri Stati; ma di affermarsi come «Nazione». Con ciò egli instaurò una Monarchia molto più perfetta e più assoluta, è il *principio delle caste* fino allora regnante, il principio delle piccole monarchie insite nella grande, scomparve. Abbattute le caste e la loro tirannia (e il re non era che re delle caste e non re dei cittadini) gli individui si trovarono liberati dall'ineguaglianza inerente alle gerarchie dei corpi sociali. Ma gli individui, usciti dalle caste e dai quadri che li rinchiudevano, non erano in realtà legati ad alcun Stato (*status*); erano essi staccati dal resto? No: se il Terzo Stato si era proclamato Nazione, fu precisamente per non essere più uno Stato tra altri Stati; ma per diventare lo Stato unico, lo Stato nazionale (*status*). Con ciò che cosa diventa l'individuo? Un protestante politico, in immediato rapporto con Dio, lo Stato. Egli non apparteneva più come gentiluomo alla casta nobile, o come artigiano alle corporazioni di mestiere; non riconosceva più, come tutti gli altri individui, che *un solo e unico padrone*, lo Stato, il quale attribuiva a tutti quelli che lo servivano lo stesso titolo di «cittadini».

La Borghesia è la *nobiltà del merito*: «Al merito il lauro», è la sua divisa.

Essa lottò contro la nobiltà «corrotta», perchè per essa, laboriosa, nobilitata dal lavoro e dal merito, non era l'«uomo ben nato» l'uomo libero, nè d'altronde *io* che sono libero: è libero «colui che lo merita», il *servo*

integro (del suo Re, dello Stato, o del Popolo negli Stati costituzionali). Con i *servizi* che si rendono si acquista la libertà, altrimenti detto il merito, e i suoi profitti, quand'anche si dovesse servire Mammone. Bisogna aver ben meritato dallo Stato, cioè dal principio dello Stato, dal suo Spirito morale. Chi serve questo Spirito di Stato, è, qualunque sia l'industria che esercita o la professione cui è dedicato, un buon cittadino; ai suoi occhi, i «novatori» fanno «un triste mestiere». Solo, il «bottegai» è «pratico»; ed è lo stesso Spirito trafficante che spinge alla caccia degli impieghi, a far fortuna nel commercio, ed a rendersi utile, non importa in quale modo, a sé ed agli altri.

Se è il merito dell'uomo che forma la sua libertà (e che cosa manca alla libertà reclamata dal cuore del buon borghese o dal funzionario fedele?), *servire* è essere liberi. Il servo obbediente, ecco l'uomo libero! Ed ecco pure una colossale assurdità! Tuttavia tale è l'intimo senso della borghesia: il suo poeta, Goethe, come il suo filosofo, *Hegel*, hanno celebrato la dipendenza del soggetto dall'oggetto, la sottomissione al mondo oggettivo, ecc.

Chi s'inchina davanti agli avvenimenti e si scopre davanti al fatto compiuto, possiede la vera libertà. E il fatto, per chiunque pensa, è la *Ragione*; la Ragione che, con lo Stato e la Chiesa, promulga delle leggi generali, e avvince gli individui nell'*idea della Umanità*. Essa determina ciò che è «vero», e le norme che si debbono seguire. Nessuno è più «ragionevole» del servo leale; e, prima di tutto, chi serve lealmente lo Stato, è chiamato buon cittadino e buon borghese.

Che tu sia o un Crespo o un miserabile poveraccio, lo Stato borghese non se ne preoccupa: purchè tu abbia delle «buone opinioni»! Questo lo Stato esige da te; e considera come suo preciso dovere di far germogliare in tutti queste «buone opinioni». Per ciò ti proteggerà contro le «cattive suggestioni», frenando i «mal pensanti»; soffocherà i loro discorsi sovversivi, con le sanzioni della censura, delle leggi sulla stampa, o tra le tette mura di un carcere. D'altra parte, egli sceglierà come censori delle persone «di opinioni sicure», e ti sottoporrà all'*influenza moralizzatrice* dei «ben pensanti e bene intenzionati». Allorchè ti avrà reso sordo alle cattive suggestioni, ti riaprirà le orecchie di nuovo per i «buoni consigli».

Con l'era della borghesia incomincia quella del *Liberalismo*. Ovunque si vuole instaurare il «ragionevole», l'«opportuno». La seguente definizione del Liberalismo, fatta d'altronde in suo onore, lo caratterizza perfettamente. «Il Liberalismo è l'applicazione del buon senso alle circostanze, man mano che esse si presentano». Il suo ideale è «un ordine ragionevole», una «condotta morale», una «libertà moderata», e non l'anarchia, l'assenza delle leggi, l'individualismo. Ma se la ragione regna, *soccombe* la persona. L'Arte non fa che tollerare il Brutto: per molto tempo l'ha rivendicato come suo dominio e ne ha fatto uno dei propri sostenitori: il mostruoso le è necessario. I liberali estremi seguono pur essi il cammino della Religione; non solo, ma vanno tant'oltre che vogliono veder considerato e trattato da cittadino l'uomo il più religioso, cioè il mostro religioso: essi non vogliono più sentir parlare dell'inquisizione. Ma nessuno deve ribellarsi contro la «legge della ragione», sotto pena dei più severi castighi. Ciò che vuole il Liberalismo, è la libera evoluzione, la manifestazione non della persona o dell'*io*, ma della Ragione: è, in una parola, la dittatura della Ragione; è, insomma, una dittatura. I Liberali sono degli *apostoli*, non precisamente gli apostoli della fede, di Dio, ecc., ma della *Ragione*, che è il loro evangelo. Il loro razionalismo non lascia alcuna spirale al capriccio, e, per conseguenza, esclude ogni spontaneità nello sviluppo e nella realizzazione dell'«io»: la loro *tutela* equivale a quella degli autocrati più assoluti.

«Libertà political», che cosa si deve intendere con questa frase? Sarebbe forse l'indipendenza dell'individuo dallo Stato e dalle leggi? Niente affatto: è, al contrario, *l'assoggettamento* dell'individuo allo Stato e alle leggi dello Stato. Perchè dunque parlare di «libertà»? Perchè più nessun intermediario si interpone tra me e lo Stato; ed io sono direttamente in relazione con esso; perchè; io sono cittadino, e non più suddito di un altro, fosse pure il re: non è più davanti alla personalità reale che m'inchino, ma alla sua qualità di «capo dello Stato». La libertà politica, massima fondamentale del Liberalismo, non è che una seconda fase del Protestantismo, la quale ha pure riscontro nella «libertà religiosa» (1. Louis Blanc, nell' *Historie des dix ans*, I. p. 138, dice del tempo della restaurazione: «Le protestantisme devint le fond des idées et des moeurs»). Infatti, che cosa implica quest'ultima? Liberazione *da* ogni religione? Evidentemente no; ma unicamente indipendenza da ogni persona

interposta tra noi e il cielo; soppressione dell'intermediario prete, abolizione dell'opposizione tra il «laico» e il «clero»; e lo stabilirsi di rapporti diretti e immediati della fede con la Religione o Dio — tale è il senso della libertà religiosa. Non si può godere della libertà religiosa che a condizione d'essere religiosi, perchè questa, lungi dal significare irreligione, dimostra l'intensità della fede, la immediata comunicazione con Dio.

Per chi è «religiosamente libero», la Religione è affare di cuore; è il *proprio affare*, e ad esso si consacra con «santo fervore». Così è del «libero politicante»: egli prende a cuore lo Stato; lo Stato è il proprio affare di cuore; il primo di tutti i sentimenti; l'essenziale, quello che tra tutti gli è proprio.

Libertà politica e libertà religiosa sottintendono, l'una che lo Stato è libero, e l'altra che la Religione è libera; così come la libertà di coscienza sottintende che la coscienza è libera: vedervi la mia indipendenza dallo Stato, dalla Religione o dalla coscienza sarebbe un controsenso assoluto. Non si tratta qui della *mia libertà*, ma della libertà d'una forza che mi governa e mi opprime; sono i miei *tiranni*, Stato, Religione o coscienza, che sono liberi, e la *loro* libertà produce la *mia* schiavitù. E per ridurmi a questo, essi debbono necessariamente mettere in pratica la massima: «il fine giustifica i mezzi». Se il bene dello Stato è il fine, il mezzo di raggiungerlo, la guerra, si trova santificato; se la giustizia è il fine dello Stato, l'uccisione come mezzo diventa legittimo e porta il nome santo di «esecuzione»; ecc. La santità dello Stato si estende sopra tutto ciò che gli torna utile.

La «Libertà individuale», sulla quale il Liberalismo borghese veglia con cura gelosa, non implica affatto la perfetta e totale autonomia dell'individuo (per la quale tutti i miei atti sarebbero esclusivamente *miei*), ma solo l'indipendenza delle *persone*. Possedere la libertà individuale vuol dire non essere responsabile verso alcun *uomo*. Se si comprende così la libertà — e non può essere compresa altrimenti — non solo il «signore» è libero, cioè *irresponsabile verso gli uomini* (egli si riconosce responsabile «dinanzi a Dio»), ma tutti sono liberi, perchè «non responsabili che dinanzi alla Legge». E' il movimento rivoluzionario del secolo che ha conquistata questa forma di libertà, l'indipendenza dell'arbitrio, dal «*tel est notre plaisir*». Per conseguenza, bisognava che il principe costituzionale si spogliasse da ogni personalità e

volontà individuale, per non ledere, come *individuo*, la «libertà individuale» degli altri. La *regis voluntas* non esiste più nel principe costituzionale, ed è per un sentimento giustissimo che tutti i principi assoluti si difendono contro questa mutilazione. Notate che sono proprio questi ultimi che pretendono d'essere «principi cristiani» nel vero senso della parola; ma bisognerebbe, per esserlo, che ognuno d'essi diventasse una potenza *puramente spirituale*, poichè il Cristiano non è soggetto che allo Spirito («Dio è Spirito»). Questa pura potenza spirituale è rappresentata dal principe costituzionale: la perdita di ogni significazione personale l'ha così bene spiritualizzata che si può con ragione vedere in lui uno «spirito», l'ombra fantastica e inquietante di una *Idea*. Il re costituzionale è il vero *cristiano*, la stretta conseguenza del principio cristiano. La monarchia costituzionale è stata la tomba della dominazione personale, cioè del Monarca capace di *volere* realmente; perciò nella monarchia costituzionale noi vediamo regnare la *libertà individuale*, l'indipendenza da ogni ingiunzione emanata da un individuo, o da chiunque vorrebbe dare un ordine dicendo «*tel est notre plaisir*». La monarchia costituzionale è la realizzazione perfetta della vita sociale cristiana, d'una vita spiritualizzata.

La borghesia è in tutta la sua condotta sostanzialmente liberale. L'invasione nel dominio altrui le è odioso. Appena il borghese sospetta che egli dipende dal capriccio, dal piacere, dalla volontà di qualcuno; cioè che non rappresenta «una potenza superiore», immediatamente agita il suo liberalismo e grida all'«arbitrio». E difende energicamente la sua libertà contro ciò che si chiama *decreto* o *ordinnance*. «Io non ricevo ordini da nessuno!» L'*ordinnance* significa che il mio dovere mi viene tracciato dalla volontà di un altro uomo; e noi sappiamo che la *legge s'oppone* a ogni supremazia personale. La libertà personale o individuale, l'indipendenza del cittadino dagli individui o dalle persone, non può esistere se nessuno può disporre di ciò che gli è proprio, e stabilire a suo piacere il limite tra quello che gli è permesso e quello che gli è proibito.

La libertà di stampa è una delle conquiste del Liberalismo; ma se questo combatte la censura come un istrumento al servizio del capriccio governativo, non prova tuttavia alcuno scrupolo nell'esercitarne a sua volta la tirannia con l'aiuto delle «leggi sulla stampa»; da dove si apprende che se i Liberali domandano la libertà di stampa, la vogliono *per essi* i loro scritti essendo

legali; non arrischiano di cadere sotto i colpi della legge. Solo ciò che è liberale, cioè *legale*, può essere stampato: per il resto provvedono le leggi sui «reati di stampa»!

Eh, sì! la libertà di stampa è assicurata, la libertà personale è garantita, sta bene; ma quello che non si rileva è la desolante schiavitù che da tutte queste libertà ne deriva.

Liberati dai decreti, dal capriccio e dall'arbitrio «noi non abbiamo da ricevere ordini più da nessuno!». Nonpertanto siamo più che mai strettamente asserviti alla *Legge*. Siamo i forzati del Diritto.

Nello Stato non v'è che «gente libera», oppressa però da innumerevoli costrizioni (rispetto, convinzioni, ecc.) Ma che importa? Colui che la opprime si chiama Stato. Legge, non già un «tale» o «tal'altro».

Da dove deriva l'ostilità accanita della borghesia contro ogni imposizione personale; cioè per quello che non emana dai «fatti», dalla «ragione», ecc.? E' perché essa lotta nell'interesse dei «fatti» contro la dominazione delle «persone»! L'interesse dello Spirito è il ragionevole, il virtuoso, il legale, ecc.: questa è la «buona causa». La borghesia vuole un padrone *impersonale*.

Ecco d'altronde il principio: solo l'interesse dei fatti deve governare l'uomo, e specialmente quello della moralità, della legalità, ecc. Perciò nessuno può essere leso nei propri interessi da un altro (come avveniva in altri tempi, allorquando, per esempio, le cariche esercitate dai nobili erano inibite ai borghesi; e le industrie borghesi vietate ai nobili, ecc.). La *Concorrenza* deve essere *libera*; e se qualcuno ne è menomato, potrà solo esserlo da un fatto e non da una persona (il ricco, per esempio, opprime il povero con il denaro, che è un «fatto»). Non rimane dunque che un solo padrone, l'autorità dello Stato: nessuno è personalmente il padrone di un altro. Fino dalla nascita il bambino appartiene allo Stato; i suoi genitori non sono che i rappresentanti di questo; il quale non tollera, per esempio, l'infanticidio, attende alle cure del battesimo, ecc., ecc.

Agli occhi paterni dello Stato tutti i suoi figli sono uguali (uguaglianza civile o politica), e liberi di scegliersi quei mezzi che più a loro conviene

per trarsi d'impaccio: essi non hanno che a *concorrere*.

La libera concorrenza non è altro che il diritto posseduto da ognuno di prendere posizione contro gli altri, di farsi valere, di lottare. Il partito feudalista si è naturalmente difeso contro questa innovazione, essendo la sua esistenza possibile solo con la non-concorrenza. Le lotte della Restaurazione in Francia non avevano altro oggetto; la borghesia voleva la libera concorrenza, l'aristocrazia invece cercava di restaurare il sistema corporativo e il monopolio.

Oggi la concorrenza è vittoriosa, come doveva esserlo, e vinse nella lotta contro il sistema corporativo. (Vedremo più avanti il seguito).

La Rivoluzione fece nascere una Reazione, , e ciò dimostra che *in realtà* era la Rivoluzione. Ogni aspirazione finisce infatti in reazione allorché ritorna in se stessa e comincia a riflettere; essa non perdura nell'azione se non per quel tempo che dura un'ebbrezza, una «irriflessione». La «riflessione», è la parola d'ordine di ogni reazione; perché la riflessione stabilisce dei limiti, e libera dallo «scatenamento» e dalla «sregolatezza» primitiva lo scopo preciso che si perseguiva, cioè il principio.

I cattivi sudditi, gli studenti schiamazzatori e miscredenti che affrontano tutte le convenzioni sociali non sono, a propriamente parlare, che dei «borghesi»: come questi ultimi essi hanno per unico obbiettivo le convenzioni. Affrontarle per spavalderia, come fanno essi, è sempre riconoscerle e conformarvisi, sia pure negativamente: divenuti «borghesi» un giorno vi si sottometteranno e vi si conformeranno positivamente. Ogni loro atto, ogni loro pensiero, tanto degli uni quanto degli altri, tendono alla «considerazione»; ma il borghese è un *reazionario* comparato allo scapestrato. L'uno è un cattivo suddito ravvedutosi, l'altro è un borghese in erba. L'esperienza quotidiana dimostra la verità di questa constatazione: i capelli dei peggiori cattivi sudditi incanutiscono sui cranî dei borghesi.

Ciò che si chiama in Germania la Reazione è il riflesso dell'acceso entusiasmo provocato dalla guerra per la libertà.

La Rivoluzione non era diretta contro l'*ordine* in generale, ma contro

l'ordine stabilito, contro un determinato stato di cose. Essa abbattè un *determinato* Governo, non *il* Governo; i Francesi, al contrario, furono schiacciati sotto il più inflessibile dispotismo. La Rivoluzione uccise dei vecchi abusi immorali, per stabilirne solidamente dei morali; cioè non fece che mettere la virtù al posto del vizio (vizio e virtù differiscono tra loro come i cattivi sudditi dai borghesi). Fino ai nostri giorni il principio rivoluzionario non si è cambiato: lottare contro l'una o l'altra situazione determinata, in una parola, *reformare*. Più si è *migliorato*, più la riflessione che da tale miglioramento ne deriva pone ogni cura per *conservare il progresso* realizzato. E così al posto dell'antico padrone ne viene messo un nuovo; non si demolisce che per ricostruire; e ogni Rivoluzione è una Restaurazione. E sempre la differenza tra il giovane e vecchio borghese. La Rivoluzione ha incominciato da piccola borghese con l'elevazione del Terzo Stato, della classe media, e si esaurisce senza essere uscita dal suo involucro.

Chi è libero, non è l'uomo preso come *individuo* — il quale solo è veramente *l'uomo* — ; ma è il *borghese*, il «citoyen», l'uomo *politico*, il quale non è un uomo ma un esemplare della specie umana, e più propriamente della specie borghese, un *libero cittadino*.

Nella Rivoluzione non era *l'individuo* che agiva e di cui l'azione ebbe un valore storico, ma un *Popolo*: la Nazione sovrana volle fare ogni cosa. È una entità artificiale, immaginaria, una Idea (e la Nazione non è altro che una Idea) che si rivela operante: gli individui sono gli strumenti al servizio di questa Idea e si muovono come «cittadini».

La Borghesia deriva la sua potenza, e nel medesimo tempo i suoi confini, dalla «costituzione dello Stato», da una *carta*, da un principe «legittimo» o «legittimato», che si uniforma e governa a seconda delle «leggi ragionevoli», cioè dalla *legalità*. Il periodo borghese è dominato dallo, spirito di legalità, d'importazione inglese. Una riunione di Stati, per esempio, non oblia mai che i suoi diritti non sono illimitati, e che le si è accordato una grazia concedendole di convocarsi, e che una disgrazia può scioglierla. Essa non perde mai di vista lo scopo della sua convocazione, la sua *vocazione*. Non si può in verità negare che mio padre mi ha generato: ma ora che sono generato, le intenzioni che egli aveva procedendo a questa operazione non mi riguardano più, e qualunque fosse stato lo scopo per il quale m'ha *chiamato* alla vita, a me poco importa: io faccio quello che mi piace. Allo stesso modo gli Stati generali convocati al principio

della Rivoluzione francese riconobbero giustamente che una volta riuniti essi erano indipendenti da chi li aveva convocati: essi *esistevano*, e sarebbero stati ben semplici a non far valere i loro diritti all'esistenza e credersi alla mercè dei loro padri.

Colui che è convocato non ha più a domandarsi: «Che cosa si voleva da me convocandomi?» bensì: «Che cosa voglio, ora che ho risposto alla chiamata?».

Nè l'autore della convocazione, nè la carta in virtù della quale venne chiamato, nè i committenti, saranno per lui una potenza sacra, intangibile. Egli è *autorizzato* a fare tutto ciò che è in suo potere; non riconoscerà alcun «mandato», imperativo o restrittivo, e non pretenderà di essere *leale* (rimanere nella legalità). La conseguenza di questo sarebbe — se tuttavia si potesse attendere da un Parlamento qualche cosa di simile — di avere una Camera perfettamente *egoista*, il cui cordone *ombelicale* morale sarebbe spezzato, senza più nessun scrupolo o riguardo. Ma le Camere sono sempre pronte alla devozione di qualcuno o di qualche cosa: non v'è dunque da meravigliarsi se in esse prevalgono sempre tanti egoismi inconfessati, ipocriti.

I membri del Parlamento non possono oltrepassare i *limiti* a loro tracciati dalla carta, dalla volontà reale, ecc.; sorpassare quei limiti o anche solo tentare di sorpassarli sarebbe una «usurpazione». Qual'è quell'uomo che, fedele ai propri doveri oserebbe oltrepassare la propria missione mettendo in prima linea le proprie convinzioni o la propria volontà? Chi sarebbe tanto immorale per *farsi* valere e per imporre la propria individualità a rischio di far perire il corpo cui appartiene e tutto il resto con lui? Per ciò si attiene rispettosamente nei limiti dei propri *diritti*; e bisogna pure, d'altra parte, rimanere nei limiti delle proprie forze, nessuno potendo più di quello che può. Che la mia forza o la mia impotenza sia il mio solo freno, e che mandati, missioni, vocazioni non siano che dei dogmi i quali mi vincolano! Chi potrebbe sottoscrivere a una dottrina di così audace nichilismo? Non io, in tutti i casi: io sono un cittadino legale!

La borghesia si riconosce in ciò, perchè essa pratica una morale strettamente legata alla sua essenza. Quello che essa esige innanzi tutto è che si abbia un'occupazione seria, una professione onorevole, una condotta morale. Il cavaliere d'industria, la donna di facili costumi, il ladro, il brigante e l'assassino,

il giocatore, l'uomo senza mezzi di fortuna, il frivolo, sono immorali; e il bravo borghese prova per questa «gente scostumata» la più viva ripugnanza. Ciò che manca a costoro è quella specie di diritto di domicilio nella vita che offrono un commercio *solido*, dei mezzi d'esistenza *sicuri*, delle rendite *stabili*, ecc.; siccome la loro vita non riposa su una *base sicura*, essi appartengono al gruppo degli «*individui*» dannosi, al *proletariato*: sono dei *particolari* i quali non offrono alcuna «garanzia», e non hanno «nulla da perdere» e nulla da arrischiare.

La famiglia e il matrimonio, per esempio, vincolano l'uomo, e questo vincolo è per la società un affidamento; ma chi risponde della prostituta? Il giocatore arrischia tutto il suo avere su una carta, rovina sè e gli altri: non offre dunque alcuna garanzia!

Sotto il nome di «Vagabondi» si potrebbero riunire tutti coloro che il buon borghese considera come sospetti; ostili e pericolosi. Qualunque vagabondaggio spiace d'altronde alla borghesia: ed esistono pure dei vagabondi dello Spirito, i quali sentendosi soffocare sotto il tetto che accoglieva i loro padri, se ne vanno a cercare più lontano maggior spazio e più luce. Invece di rimanere rincantucciati nell'antro familiare a rimuovere le ceneri d'un'opinione moderata, invece di accettare per verità indiscutibili ciò che ha recato sollievo e conforto a tante generazioni, essi sorpassano la barriera che chiude il campo paterno e, pel cammino audace della critica, vanno ove li conduce la loro indomabile curiosità del dubbio. Questi vagabondi stravaganti appartengono, essi pure, alla classe degli irrequieti, volubili, instabili, formata dal proletariato; e quando lasciano supporre la loro mancanza di domicilio morale, vengono chiamati «turbolenti», «teste calde», «esaltati».

Tale è il senso e il concetto propagato e attribuito alle parole Proletariato e Pauperismo. Quanto s'ingannerebbero coloro i quali credono la Borghesia capace di desiderare la scomparsa della miseria (il pauperismo) e di consacrare a questo scopo tutte le sue forze! Al contrario, il buon borghese non ha altro conforto di questa convinzione incomparabilmente consolante che *un savio decreto della Provvidenza ha ripartito una buona volta e per sempre le ricchezze e la felicità*. La miseria, che ingombra le vie, non turba affatto il vero

cittadino al punto da sollecitarlo a fare qualche cosa di più, per liberarsi da essa, che non gettandole a spizzico l'elemosina o provvedendo il lavoro e il companatico a qualche «giovane onesto e laborioso». Ma invece esso si sente più vivamente turbato dalle lamentele della miseria *malcontenta e avida di cambiamento*; emesse da quei poveri che non vogliono più soffrire in silenzio, e incominciano ad agitarsi e a commettere *stravaganze*. In prigione il vagabondo! Relegate il perturbatore nella più triste cella! «Esso vuole suscitare il malcontento e abbattere l'ordine costituito!», Uccidetel! Uccidetel!...

Ma giustamente i malcontenti fanno presso a poco questo ragionamento: I «buoni borghesi» poco si preoccupano che sia un re assoluto o costituzionale, o una repubblica che protegge i loro principî: purchè siano da qualcuno protetti, loro sono tranquilli. E qual'è, il loro principio, quel principio di cui «amano» sempre il protettore? Non è il lavoro, non è la nascita. Ma è la *mediocrità*, il giusto mezzo, un po' di lavoro e un po' di nascita; in altre parole, un *capitale che produca degli interessi*.

Il capitale è qui il fondo, il solido, l'eredità (nascita); l'interesse è la fatica per far fruttare tutto ciò (lavoro): *il capitale lavora*. Ma si badi bene: non esageriamo; non oltrepassiamo i limiti; non intrighiamoci nel radicalismo! Evidentemente, bisogna che il nome, la nascita, possano offrire qualche vantaggio; ma ciò non può essere che un capitale, un impiego di fondi; certo si ha bisogno del lavoro; ma questo lavoro dev'essere poco o punto personale, dev'essere il lavoro del capitale e dei lavoratori asserviti.

Allorchè un'epoca è percorsa da un errore, vi sono sempre coloro i quali beneficiano di questo errore, mentre altri ne soffrono. Nel Medio Evo l'errore universalmente propagato fra i Cristiani era che la Chiesa, onnipossente, dovesse avere sulla terra la supremazia ed essere la dispensatrice di ogni bene. Gli ecclesiastici, come i laici, ammettevano questa «verità»; e tanto gli uni quanto gli altri erano abbacinati dal medesimo errore. Ma il *beneficio* la potenza, era per i preti; e il *danno*, l'asservimento, per i laici. «La sventura — dicono — rende saggio»; perciò i laici finirono per non più ammettere queste «verità» del Medio Evo.

Così è esattamente per la Borghesia e il Proletariato. Borghesia e operai

credono alla «realtà» del denaro: quelli che non ne hanno sono penetrati a questa «realtà» come quelli che lo posseggono: tanto i profani quanto il clero. «Il denaro regge il mondo», tale è il cardine dell'epoca borghese. Un gentiluomo senza un soldo e un lavoratore miserabile sono dei «morti di fame»; valgono nulla. Il *valore* non può sussistere senza i *valori*: solo il danaro conferisce il valore; nascita e lavoro non contano. Coloro che lo posseggono governano; ma lo Stato elegge fra i non abbienti i propri «servi» e distribuisce loro, con saggia economia, qualche somma (stipendi, sovvenzioni, ecc.) per governare in suo nome; e li nomina amministratori.

Io ricevo tutto dallo Stato. Posso avere qualche cosa senza il permesso dello Stato? No! Tutto ciò che potrei avere senza il suo consenso, me lo toglie non appena si accorge che i miei «titoli di proprietà» non sono legali. Tutto ciò che io possiedo lo devo alla sua clemenza. È unicamente su ciò, sui *titoli*, che riposa la borghesia: il borghese è ciò che è grazie alla benevola protezione dello Stato. Egli avrebbe tutto da perdere se la potenza dello Stato dovesse scomparire.

Ma qual'è la situazione di chi non ha nulla da perdere, in questa bancarotta sociale; del Proletario? — Siccome esso non ha nulla da perdere, non ha affatto bisogno della protezione dello Stato. Al contrario, ha tutto da guadagnare se questa protezione venisse a mancare ai protetti. Perciò il nullatenente considera lo Stato come una potenza tutelare per chi possiede; questo angelo custode dei capitalisti è un «vampiro che gli sugge il sangue».

Lo Stato è uno *Stato borghese*, è lo «*status*» della Borghesia. Esso accorda la protezione all'uomo, non in ragione del suo lavoro, ma per la devozione (lealtà), secondo che egli usa dei diritti che lo Stato gli conferisce conformandosi alla sua volontà, cioè alle leggi dello Stato.

Il regime borghese lascia il lavoratore alla mercè dei possessori, cioè di coloro che detengono qualche bene dello Stato (e ogni fortuna è un bene dello Stato, appartiene allo Stato, è dallo Stato affidata all'individuo), e particolarmente di chi ha il danaro; insomma ai capitalisti.

L'operaio non può trarre dal proprio lavoro un compenso in rapporto col valore che ha il prodotto di questo lavoro per chi lo consuma. «Il lavoro è mal pagato!» Il beneficio maggiore va al capitalista. Ma pagati bene, e più che

pagati bene, sono i lavori di coloro i quali contribuiscono ad accrescere lo splendore e la potenza dello Stato, i lavori degli altri *servitori* dello Stato. Lo Stato paga bene, perchè i «buoni cittadini», i possessori, possano impunemente pagar male. Esso si assicura, pagandoli bene, la fedeltà dei propri servitori, e ne forma la salvaguardia dei «buoni» cittadini, una «Polizia» (alla polizia appartengono i soldati, i funzionari d'ogni categoria, giudici, pedagoghi, ecc.: in breve, tutta la «macchina dello Stato»). I «buoni cittadini», da parte loro, gli pagano volentieri le imposte più elevate, per poter pagare tanto più miseramente i propri operai.

Ma gli operai non sono, come operai, protetti dallo Stato: come sudditi dello Stato, essi hanno semplicemente la difesa della «polizia», la quale assicura la così detta «garanzia legale»; perciò la classe dei lavoratori resta una potenza ostile allo Stato, allo Stato dei ricchi, al «regno della borghesia». Il loro principio, il lavoro, non è valutato secondo il suo vero *valore*, ma sfruttato; esso è il *bottino di guerra dei ricchi* — del nemico.

Gli operai dispongono di una potenza formidabile che essi riescano a convincersi solidamente di ciò e si decidano ad usarne, nulla può loro resistere. Basterebbe che cessassero da ogni lavoro e s'appropriassero di tutti i prodotti; quei prodotti del loro lavoro e che a loro spettano perchè da essi provengono.

Questo è d'altronde il significato delle sommosse operaie che vediamo scoppiare, di tempo in tempo, un po' dappertutto.

Lo Stato è fondato sulla *schiavitù del lavoro*. Che il lavoro sia *libero*, e lo Stato crollerà.

§ 2. IL LIBERALISMO SOCIALE.

Noi siamo degli uomini, siamo nati liberi; ma da qualunque parte volgiamo lo sguardo ci vediamo ridotti a servitù dagli egoisti! Dobbiamo dunque noi pure divenire degli egoisti? E cielo ce ne preservi! Preferiamo rendere impossibile ogni egoismo; e perciò faremo che tutti diventino dei «cenciosi»: se nessuno ha nulla, «tutti» avranno qualche cosa.

Sono i socialisti che parlano così.

— Chi è colui che chiamate «*tatti*»?

— E la «Società»

— Ma ha forse essa un corpo?

— Noi siamo il suo corpo.

— Voi? eh via dunque! Voi non avete un corpo tu, tu hai un corpo; e tu pure; e quegli anche; ma voi tutti insieme siete *dei corpi* e non *un corpo*. Per conseguenza, la Società, ammettendo che ciò sia qualcuno, avrà bensì *dei corpi* al suo servizio, ma non un corpo unico che le appartiene in proprio. Come la «Nazione» dei politici, essa è uno Spirito, un fantasma ed il suo corpo non è che un'apparenza.

La libertà dell'uomo è, per il Liberalismo politico, la indipendenza dalle *persone*, dalla dominazione personale, dal *Padrone*: è la libertà personale che assicura ogni singolo individuo contro gli altri individui. Nessuno ha diritto di comandare. Solo la Legge ordina. Ma se le persone sono eguali, ciò che esse *posseggono* non è eguale. Il povero ha bisogno del ricco, come il ricco ha bisogno del povero: il primo ha bisogno della ricchezza del secondo, e questi del lavoro del primo; se ciascuno ha bisogno dell'altro, non è tuttavia di quest'altro come *persona*, ma come *fornitore*, come avente qualche cosa da dare, come detentore o possessore di qualche cosa. E dunque ciò che egli *ha* che fa l'uomo. E, nel loro avere, gli uomini sono ineguali.

Il socialismo conclude che nessuno deve *possedere*, così come il Liberalismo

politico conclude che nessuno deve *comandare*. Se per l'uno è solo lo *Stato* che comanda, per l'altro la sola *Società* deve possedere. Lo Stato proteggendo la persona e la proprietà di ciascuno contro le altre, *isola* gli individui: ciò che io *sono* e ciò che io *ho* riguarda me soltanto. Chi si contenta di ciò che è e di ciò che ha non cerca di cambiare condizione: ma chi vorrebbe essere ed avere di più, cerca questo di più e lo trova in potere di altre *persone*. Noi ci troviamo di fronte a una contraddizione che i socialisti non si curano di rilevare personalmente l'uno non è più dell'altro; tuttavia l'uno ha ciò che l'altro non ha e desidererebbe di avere; dunque, l'uno è personalmente più dell'altro, poichè l'uno possiede ciò che gli abbisogna e l'altro no: uno è ricco e l'altro è povero.

Dunque, continuano i socialisti, dobbiamo noi lasciar risuscitare ciò che abbiamo con ragione sepolto; dobbiamo lasciar restaurare, con un sotterfugio, questa ineguaglianza delle persone che volemmo abolita? No; al contrario, bisogna terminare ciò che fu a mezzo interrotto. Alla nostra libertà manca ancora, in riguardo alle persone, la libertà di ciò che permette loro di opprimere quella d'altri, cioè la libertà che riguarda la «proprietà personale». Sopprimiamo dunque la *proprietà personale*. Che nessuno possegga più nulla; che tutti siano dei pezzenti. Che la proprietà sia *impersonale*: che essa appartenga alla *Società*.

Davanti al *Padrone* supremo, l'unico *comandante*, noi eravamo divenuti tutti delle persone uguali, cioè, degli zeri.

Davanti al *Proprietario* supremo noi diventeremo tutti uguali: *pezzenti*. Fino al presente un individuo poteva essere ritenuto da un altro come un «pezzente», un «povero diavolo»: d'ora innanzi cesserà qualunque distinzione, tutti saremo dei pezzenti poichè la società comunista si riassume in ciò che si può chiamare la «indigenza» generale.

Quando il proletario sarà riuscito a realizzare la «Società» che sogna, e nella quale deve scomparire ogni differenza tra ricco e povero, allora egli sarà un «pezzente»; ma essere un pezzente è per lui qualche cosa, e potrebbe fare di questa parola «pezzente» un titolo tanto onorifico quanto, grazie alla Rivoluzione, è diventato quello di «borghese». Il pezzente è

l'ideale del proletario, e noi dobbiamo divenire tutti dei pezzenti.

Tale è il secondo furto fatto alla «personalità» a profitto dell'«umanità». Non si lascia all'individuo nè il diritto di comandare nè quello di possedere: lo Stato prende l'uno, la Società prenderà l'altro.

Presentandosi nella Società attuale degli inconvenienti opprimenti, coloro che debbono di più soffrirne, cioè i membri delle classi inferiori della Società, sono pure i più colpiti; e costoro, credendo di poter attribuire tutto il male alla Società stessa, si impongono per compito di scoprire la Società quale deve essere. In ciò si riconosce l'illusione, vecchia quanto il mondo, che fa ricercare la causa dei propri mali in altri piuttosto che in se stessi: nel caso presente, si incolpa lo Stato, l'egoismo dei ricchi, ecc., allorchè è purtroppo nostra la colpa se v'è uno Stato e se vi sono dei ricchi.

Le riflessioni e le conclusioni del Comunismo sembrano le più semplici. Nello stato attuale delle cose, gli uni sono lesi dagli altri, e, infatti, è la maggioranza che soffre in causa della minoranza. Gli uni godono il benessere; gli altri gemono nella miseria: la *situazione* presente, cioè lo Stato (*status* = situazione) non deve più sussistere. Ma che cosa si metterà al suo posto? Il *benessere generale*, il *benessere di tutti*, invece del benessere di qualcuno.

La Rivoluzione fece diventare la borghesia onnipotente, ed ha soppresso ogni ineguaglianza nel senso che ciascuno è stato, secondo la propria posizione anteriore, elevato o abbassato al grado di «cittadino»; il plebeo è stato elevato, il nobile abbassato: il Terzo Stato divenne l'unico Stato, cioè lo Stato dei cittadini.

Ma il Comunismo risponde: Ciò che costituisce il nostro valore, la nostra dignità, non è la nostra qualità di *figli tutti eguali* per il nostro padre Stato, tutti nati con gli stessi diritti al suo amore e alla sua protezione; ma è il fatto che noi esistiamo *gli uni per gli altri*. La nostra eguaglianza, o quello che ci fa eguali, consiste in ciò, che io, tu, voi, noi tutti, tanti quanti siamo, «lavoriamo» l'uno per l'altro; in altre parole, se noi siamo eguali è perchè ciascuno di noi è un *lavoratore*. L'essenziale in noi non è ciò che noi siamo *per lo Stato*, cioè la nostra qualità di cittadini o la nostra *Borghesia*, ma

invece perchè siamo *gli uni per gli altri* ciascuno non esiste che per il suo simile voi curate i miei interessi e reciprocamente io veglio sui vostri. Così, per esempio, voi lavorate per vestirmi (sarto), io a divertirvi (poeta drammatico, funambolo, ecc.); voi lavorate per nutrirmi (albergatore, ecc.), io ad istruirvi (maestro, ecc.). E il lavoro che forma la nostra dignità e stabilisce la nostra eguaglianza.

Quali vantaggi ci derivano dalla Borghesia? Carichi! E come viene valutato il nostro lavoro? Più basso che sia possibile! Il lavoro è tuttavia il nostro unico valore; il *lavoratore* è in noi ciò che vi è di migliore; e se siamo considerati nel mondo, è perchè siamo appunto *lavoratori*. È dunque secondo il nostro lavoro che veniamo apprezzati ed è il nostro *lavoro* che si valuta.

Che cosa potete voi opporci? Del lavoro, null'altro che del lavoro. Se noi vi dobbiamo una ricompensa, è per il lavoro che ci fornite, per le vostre prestazioni, non già semplicemente perchè esiste; è in ragione di ciò che voi siete *per noi* e noti di ciò che siete *per voi*. Su che cosa fondate i vostri diritti su di noi? Sulla vostra nascita illustre, ecc.? Niente affatto! Solo su quanto voi fate per soddisfare ai nostri bisogni e ai nostri desideri. Conveniamo dunque in questo: voi non ci valuterete che secondo quello che noi faremo per voi; e noi ci comporteremo verso di voi allo stesso modo. *Il lavoro crea il valore*; e il valore si misura con il lavoro; intendiamo il lavoro da cui possiamo trarne profitto, le prestazioni fatte *dagli uni per gli altri*, il *lavoro di utilità generale*. Che ciascuno sia agli occhi degli altri un *lavoratore*. Chi adempie ad una cosa utile non è inferiore a nessuno: in altri termini, tutti i lavoratori (nel senso, naturalmente, di produttori per la comunità, lavoratori comunisti) sono eguali. Se il lavoratore è degno della propria sorte, che questa sorte sia degna di lui.

* * *

Fino a tanto che la fede bastava per assicurare all'uomo l'onore e la dignità,

nulla si poteva obbiettare al lavoro, per quanto assorbente fosse, dal momento che esso non distoglieva l'uomo dalla fede. Ma oggi che ciascuno ha in sè una umanità da coltivare, relegare l'uomo in un lavoro, meccanico non ha più che un nome: schiavitù. All'operaio della fabbrica che deve esaurirsi in un lavoro di dodici ore e più al giorno, non si può parlare di dignità umana! Ogni lavoro deve avere uno scopo di soddisfazione per l'uomo; perciò occorre che ogni operaio possa diventare *padrone* della propria arte, e che l'opera da esso prodotta sia un tutto. In una fabbrica di spille, per esempio, l'operaio che fabbrica soltanto delle capocchie, o non fa che stirare il filo, equivale a una macchina; esso è un forzato e non sarà mai un maestro; il suo lavoro non potrà mai interessarlo e *soddisfarlo*; esso non può invece che *stancarlo*. Il suo lavoro, considerato in sè, non significa nulla, non ha alcun scopo *in sè*, non è nulla di definitivo: è il frammento di un tutto che un altro impiega — sfruttandone il prodotto.

Ogni godimento di uno spirito colto è interdetto all'operaio che è al servizio di un altro: ad esso non rimane che il passatempo grossolano: la «coltura» gli è preclusa. Per essere un buon cristiano basta *credere*, e credere è possibile in qualunque situazione ci si trova; perciò le persone che pensano cristianamente non hanno altra preoccupazione che della pietà per i lavoratori asserviti, della loro pazienza, rassegnazione, ecc. Le classi oppresse poterono sopportare tutti i rigori delle loro miserie per così tanto tempo perchè erano cristiane, essendo il Cristianesimo un meraviglioso spegnitoio di tutte le lamentele e di tutte le ribellioni. Ma oggi non si tratta più di *soffocare* i desideri; bisogna *soddisfarli*. La Borghesia, la quale ha proclamato il vangelo della gioia di vivere, del godimento materiale, ora si meraviglia nel vedere che questa dottrina abbia trovato degli aderenti anche fra noi, poveri. Essa ha dimostrato che chi rende felice non è la fede nè la povertà, ma l'istruzione e la ricchezza: ed è proprio così che noi pure l'intendiamo, — noi, proletari!

La Borghesia si è liberata dal dispotismo e dall'arbitrio individuale; ma ha lasciato sussistere l'arbitrio che risulta dal concorso delle circostanze e che si può chiamare la fatalità degli avvenimenti; è v'è sempre una fortuna che favorisce, come vi sono delle persone «che hanno fortuna».

Allorchè, per esempio, un ramo di una data industria s'arresta e migliaia di

operai rimangono sul lastrico, si pensa abbastanza giustamente per riconoscere che l'individuo non è responsabile, ma che «la colpa è delle circostanze». Cambiamo dunque queste circostanze, ma in modo radicale, in modo che esse non siano più alla mercè di simili eventualità, che non obbediscano d'ora innanzi ad una *Legge*! Non continuiamo ancora per tanto tempo ad essere gli schiavi del caso. Stabiliamo un nuovo ordine di cose che metta un fine a tutte le *fluttuazioni*, e che questo nuovo ordine sia sacro!

In altri tempi per ottenere qualche cosa, bisognava «compiacere ai padroni»; dopo la Rivoluzione bisognava «aver fortuna». Un rincorrere la fortuna, un giuoco di azzardo: tale è la vita borghese; donde ne deriva il precetto che non bisogna arrischiare di nuovo al giuoco quello che la fortuna ci ha fatto guadagnare.

Bizzarra contraddizione: eppure tanto naturale! La concorrenza, unico tema attorno al quale si svolgono tutte le variazioni della vita civile o politica, è divenuta una vera lotteria, dalla speculazione di borsa alla caccia ai clienti, agli impieghi, al lavoro, alle remunerazioni, alle decorazioni, ecc., fino al miserabile negozietto di straccivendolo. Se si riesce a battere e vincere i concorrenti, s'è fatto «un buon colpo». Ciò non può essere infatti che per un favore della sorte, se il vincitore è dotato — qualunque attività abbia spiegato nell'acquistarle — di facoltà contro le quali gli altri non hanno potuto lottare: egli ha avuto la fortuna di non imbattersi in una persona dotata meglio di lui.

E coloro che, senza vedervi del male, passano la loro vita sballottati dai flussi e riflussi del caso, sono colpiti dalla più virtuosa indignazione quando il loro proprio principio si rivela sotto la sua vera luce del giuoco d'azzardo «portando loro sventura». Questa è una forma un po' troppo nuda; e, come tutte le nudità, offende la decenza ed il pudore borghese.

A questi «capricci della fortuna» i socialisti vogliono porre un termine, fondando una società in cui gli uomini non siano più in balia della fortuna. Naturalmente, questa tendenza si manifesta a tutta prima nell'odio degli «sfortunati» contro i «fortunati»; l'odio cioè di coloro per i quali il caso non ha fatto nulla contro quelli che esso ha favorito largamente. Ma l'odio degli

sfortunati non si rivolge tanto contro gli detti della fortuna quanto contro la fortuna stessa, questa colonna tarlata dell'edificio borghese.

I comunisti, partendo dal principio che la libera attività è l'essenza dell'uomo, hanno bisogno di una domenica quale compenso al loro assillante e lungo lavoro macchinale di tutti i giorni. Ad essi occorre un Dio, perché la elevazione e l'edificazione del quale, reclamata da ogni sforzo materiale, possa mettere un po' di *spirito* nel loro lavoro automatico.

Se il comunista vede in te l'uomo e il fratello, questo non è che il suo modo di vedere della domenica: gli altri giorni della settimana egli non ti considera come uomo semplicemente, ma come lavoratore umano o uomo che lavora. Se il primo punto di vista s'ispira al principio liberale, il secondo nasconde l'illiberalità. Se tu fossi un «fannullone», egli non riconoscerebbe in te, l'uomo, bensì un «uomo parassita» da correggere e catechizzare per convertirlo al proprio *credo*, il quale si riassume in ciò che il lavoro è il «destino e la vocazione» dell'uomo.

Perciò il Comunismo si presenta sotto un duplice aspetto: da una parte attribuisce grande importanza alla soddisfazione dell'uomo spirituale; dall'altra ricerca i mezzi per soddisfare l'uomo materiale o carnale. Esso provvede l'uomo d'un doppio *beneficio*, materiale e spirituale.

La Borghesia aveva *proclamati liberi* i beni spirituali e materiali, ed aveva lasciato libero ciascuno di ottenere quello che desiderava. Il Comunismo offre realmente questi beni a ciascuno; glieli impone e lo obbliga a trarne da essi profitto: considerando che sono i beni materiali e spirituali che fanno di noi degli uomini, egli vuole che noi possiamo acquistare questi beni, senza che nulla ci sia di ostacolo, allo scopo di essere veramente uomini. La Borghesia rese libera la produzione; il Comunismo *forza* alla produzione, e non ammette che i *produttori*, gli *artigiani*. Non basta che le professioni siano libere; bisogna che tu ne eserciti una.

Alla critica non rimane altro da dimostrare che l'acquisto di questi beni non basta ancora, in nessun modo, per fare di noi degli uomini.

Il postulato del Liberalismo, in virtù del quale ciascuno deve fare di sé un

uomo e acquistare una «umanità», implica la necessità per ciascuno di avere il tempo occorrente per consacrarsi a questa «umanizzazione» e di lavorare *per se stesso*.

Il Liberalismo politico credette di avere provveduto al necessario lasciando alla concorrenza tutto il campo dell'attività umana e permettendo all'individuo di tender verso tutto ciò che è umano. «Che tutti possano lottare contro tutto».

Il Liberalismo sociale giudica questo permesso insufficiente, perchè «permesso» significa semplicemente «che non è proibito ad alcuno», non «che è reso possibile a ciascuno». E a questo proposito sostiene che la Borghesia è liberale a parole, ma nei fatti è supremamente illiberale. Dal canto suo, pretende di procurare a tutti i mezzi di lavorare per loro stessi.

Il principio del *lavoro* è superiore evidentemente a quello della fortuna e della concorrenza. Ma esso ha ugualmente per effetto di mantenere il lavoratore nella convinzione che l'essenziale in lui è il «lavoratore» libero da ogni egoismo; il lavoratore si sottomette alla supremazia d'una Società di lavoratori, come il borghese accettava senza obbiezione la concorrenza.

Il bel sogno del «dovere sociale» è oggi ancora quello di moltissimi; i quali credono che la Società ci provveda di quello che abbiamo bisogno, e che per ciò noi siamo ad essa obbligati, perchè le dobbiamo tutto (1. PROUDHON, in *Création de l'ordre*, a p. 414, esclama: nell'industria, come nella scienza, rendere di pubblico dominio una scoperta è il primo e *il più sacro dei doveri*). Si persiste a voler *servire* un «dispensatore supremo di ogni bene».

Che la Società non sia un «io» capace di dare, prestare o permettere, ma unicamente un mezzo, uno strumento di cui tutti ci serviamo, — che noi non abbiamo alcun dovere sociale, ma unicamente degli interessi al raggiungimento dei quali facciamo servire la Società — che non dobbiamo alla Società alcun sacrificio, bensì se sacrifichiamo qualche cosa non è che a noi stessi; queste sono cose che i socialisti non possono rilevare essi sono «liberali», e, come tali, imbevuti di un principio religioso. La Società che sognano è, come quella dello Stato, sacra!

La Società, dalla quale si crede possa derivare ogni cosa, è un nuovo padrone,

un nuovo fantasma, un nuovo «essere supremo» che ci impone «servizi e doveri».

Un esame più approfondito del Liberalismo politico o sociale si troverà in seguito nel nostro libro. Per ora accontentiamoci di tradurlo dinanzi al tribunale del Liberalismo umanitario o Liberalismo critico.

Zweite Abteilung.

I d.

§ 3. IL LIBERALISMO UMANITARIO.

Il Liberalismo trova la propria espressione completa e definitiva nel Liberalismo «critico», il quale sottomette sé stesso all'esame, pur rimanendo il Critico un liberale e non sorpassando il principio del Liberalismo — l'Uomo. È questa prima incarnazione del principio che merita di portare il nome d'Uomo e d'essere chiamato Liberalismo «umano» o «umanitario».

Il lavoratore è considerato per il più grossolano e il più egoista degli uomini; perché egli non fa nulla per la umanità, ma agisce unicamente ed esclusivamente per se stesso, col solo scopo di soddisfare ai propri bisogni.

La Borghesia, non facendo l'uomo libero che per la sua nascita, lo ha, per il resto della vita, abbandonato fra gli artigli dell'inumano (dell'egoista). Perciò all'egoismo, è aperto, sotto il regime del Liberalismo politico, un campo d'azione straordinariamente vasto. Come il cittadino adopera lo Stato, così il lavoratore si servirà della Società per uno scopo egoista. «Tu non hai che un fine egoista, il tuo benessere! — grida l'umanitario al socialista. — Abbraccia un *interesse puramente umano*, se vuoi che ti sia compagno». Ma bisognerebbe per ciò una coscienza più ferma e più comprensiva, che non sia quella del puro lavoratore.

«Il lavoratore non crea nulla; perciò non ha nulla: ma se non crea nulla è perché il suo lavoro, restando sempre circoscritto e comandato dal bisogno immediato, è senza domani» (Bruno Bauer, Lit. Ztg. V. 18.). Al contrario, si potrebbe pensare: l'opera di Gutenberg non è rimasta isolata, ma generò una innumerevole posterità ed è oggi ancora assai vitale: essa risponde a un bisogno dell'umanità, perciò è eterna, imperitura.

La coscienza umanitaria disprezza tanto la coscienza dei borghese quanto quella del lavoratore: il borghese «si indigna» contro i vagabondi (tutti coloro i quali non hanno una posizione stabile) e la loro «immoralità»; il lavoratore «odia» i «fannulloni» e le loro massime «immorali» perché antisociali e sfruttatrici. L'umanitario risponde: La mancanza di occupazione

alla quale la maggior parte è costretta, è opera tua!

Ma se tu, proletario, vuoi che tutti si struggano in un lavoro opprimente, se esigi che tutti debbano sottomettersi a questa deplorevole sorte, è perché sei stato fin qui null'altro che una bestia da soma. Tu pretendi, è vero, condannandoci ai lavori forzati, di alleggerire le nostre fatiche; perché ciascuno possa godere delle stesse ore di *ozio*. Ma che ne faremo di queste ore d'ozio? In che modo la tua «Società» pretenderà che venga *umanamente* impiegato questo tempo? Essa dovrà pure concedere che ciascuno lo impieghi come più gli aggrada, ed il beneficio della tua Società andrà a cadere nelle mani dell'egoista. A che cosa ha condotto la indipendenza dell'uomo da ogni preoccupazione personale, questa conquista tanto decantata dalla borghesia? Non avendo saputo lo Stato darle un valore umano, ha dovuto lasciarla in balia dell'arbitrio.

Certo, bisogna che l'uomo non abbia padroni; ma perciò è necessario che l'egoista non si renda padrone lui stesso dell'uomo, e che invece sia lui, l'uomo, il padrone dell'egoista. Naturalmente, l'uomo ha diritto di godere una somma di piacere; ma se è l'egoista che volge questi piaceri a suo profitto, essi saranno perduti per l'uomo: perciò voi dovete dare ai piaceri una significazione umana. Ma il vostro lavoro stesso, operai, lo intraprendete per uno scopo egoista; perché dovete pur mangiare, bere, vivere: come potreste dunque essere meno egoisti nelle ore di riposo? Voi lavorate perché, finito il lavoro, è dolce ricrearsi, far nulla; quanto al modo con cui occuperete le vostre ore di svago, il caso solo deciderà.

Per chiudere tutte le porte da cui può penetrare l'egoismo, bisogna fare in modo di giungere al completo «disinteresse». Solamente il disinteresse è umano; perché l'uomo solo è disinteressato, mentre l'egoista non lo è mai.

Ammettiamo per un istante il principio del disinteresse e domandiamo: Non vuoi dunque interessarti, entusiasmarti per qualche cosa, neanche per la Libertà, la Umanità, ecc.? — Oh sì! Ma questo non è un interesse egoistico, un basso calcolo d'interesse; bensì un interesse umano, teorico, cioè un interesse che non è attribuito a un individuo o agli individui («tutti»), ma all'idea, all'Uomo.

Ma non t'accorgi che l'oggetto del tuo entusiasmo la tua *idea*, la tua *idea* di Libertà, per esempio? E che inoltre, il tuo preteso disinteresse, come quello

religioso, è una speculazione sul Cielo?

I bisogni dell'individuo ti lasciano freddo; e tu saresti capace di gridare astrattamente : — *Fiat libertas, pereat mundus*. Tu non ti preoccupi del domani e non ti prendi seriamente a cuore i bisogni individuali, nè per il tuo benessere, nè per quello degli altri: a te nulla importa di tutto ciò, perchè sei un sognatore.

L'Umanitario sarà forse abbastanza liberale per considerare come *umano* tutto il possibile umano? Al contrario! In verità egli non nutre contro la prostituta gli stessi pregiudizi morali del borghese, ma «pensare che questa donna fa del suo corpo una macchina per guadagnare denaro», gli sembra cosa disprezzabile per un «essere umano».

Il suo giudizio è questo: la prostituta non è un essere umano, o, per il fatto che una donna s'abbandona alla prostituzione, essa si disumanizza, mettendosi al bando dell'umanità. Poi: l'Ebreo, il Cristiano, il Teologo, ecc., come tale, non è Uomo; più tu sei Ebreo, ecc., più sei lontano da essere Uomo. Ed ecco di nuovo il postulato imperativo: getta lontano da te ogni *a parte*; che la tua critica lo distrugga! Non sii nè Ebreo, nè Cristiano: sii Uomo. nell'altro che Uomo. Metti la tua *umanità* al disopra di ogni specificazione limitativa; diventa per essa un uomo *senza restrizione*, un «uomo liberale»; cioè, riconosci nell'umanità l'*essenza* determinante di tutti i tuoi predicati.

Io rispondo: Certo, tu sei più che Ebreo, più che Cristiano, ecc., ma sei anche più che Uomo. Tutte quelle sono delle idee, mentre tu hai un corpo. Pensi tu dunque di non poter mai diventare «uomo in sè»? Pensi tu che i nostri posteri non troveranno più alcun pregiudizio ed ostacoli da abbattere, contro i quali le nostre forze si esaurirono? O credi forse che i tuoi quaranta o cinquanta anni ti avranno condotto tanto lontano che i giorni che si susseguiranno non avranno più nulla da toglierti, e che tu sei fino dal presente un uomo? Gli uomini dell'avvenire lotteranno ancora per molte libertà delle quali noi non sentiamo la mancanza. Che cosa importa a te di quella libertà futura? Se tu volessi ritenerti qualche cosa prima d'essere divenuto uomo, dovresti attendere fino all'«estremo giudizio», fino al giorno in cui l'uomo e l'umanità avranno raggiunto la perfezione. Ma prima d'allora tu sarai certamente morto! dov'è il

premio della tua vittoria?

Invertisti dunque risolutamente i termini e di' a te stesso: «*Io sono uomo*»; io non debbo incominciare dall'acquistare la qualità d'uomo, perchè essa già m'appartiene, con tutti i miei attributi.

Ma, domanda il Critico, come si può essere simultaneamente ebreo e uomo? Innanzi tutto, risponderò io, non si può essere nè ebreo, nè uomo, se con ebreo e uomo si vuol significare identicamente la stessa cosa; perchè *essendo* logicamente di comprensione superiore, voi non potrete mai dire «sè = ebreo»; che Samuele sia pure ebreo fin che vuole, egli non sarà mai soltanto ebreo e null'altro che ebreo, atteso che egli è già *quel tale ebreo*. Poi, essendo ebreo, non si può certo essere uomo, se «essere uomo» significa non essere nulla di particolare. In terzo luogo — ed è qui dove voglio arrivare — può essere che io sia come ebreo, tutto quello che posso essere. Sarebbe difficile esigere da Samuele, da Mosè o da altri, che si fossero elevati al disopra del giudaismo, benchè voi possiate dire che essi non erano ancora «uomini». In verità, essi furono tutto quello che potevano essere. Gli ebrei dei nostri tempi sono forse diversi? Perchè voi avete scoperto l'idea d'umanità, pretendereste che ciascuno di loro dovesse convertirsi a tale idea? Se lo potessero, non esiterebbero; se si astengono dal farlo, è perchè non lo possono fare. Che cosa importano loro le vostre esortazioni e la *vocazione* d'essere Uomo che volete attribuir loro?

* * *

Nella società umana, promessaci dall'Umanitario, non v'è evidentemente posto per quello che tu ed io abbiamo di «particolare», e nessuna cosa che porta il contrassegno di «affare privato» può essere presa in considerazione. Così si completa il ciclo del Liberalismo: il suo buon principio è l'Uomo e la libertà umana; il suo cattivo principio è l'Egoista e tutto ciò che è privato: il primo è il suo Dio; il secondo il demonio.

Avendo la *persona* particolare, o privata, perduto tutto il proprio valore nello «Stato» (non essendovi privilegi) e la proprietà particolare o

privata, essendo stata spogliata della propria legittimità dalla «Società dei lavoratori» o «Società dei pezzenti», così la «Società umana», mette da parte indistintamente tutto ciò che è particolare o privato. Solo allorquando la «critica pura» avrà terminata la sua laboriosa inchiesta potremo giustamente sapere quali cose dobbiamo considerare private e, pur «penetrati della loro nullità», lasciarle tuttavia esistere.

Nè lo Stato nè la Società soddisfano il liberale umanitario; perchè esso li nega, concorrendo però a conservarli. In realtà, la Società umanitaria è alla volta Stato universale e Società universale; soltanto allo Stato limitato si rimprovera di far troppo caso degli interessi privati spirituali (convinzioni religiose delle persone, per esempio), e alla Società limitata, di curarsi troppo degli interessi privati materiali. Tutti e due debbono abbandonare le particolari cure degli interessi privati; e, diventando Società umana, curarsi unicamente degli interessi umani generali.

Quando i politici si affaticavano per sopprimere la *volontà personale* (l'arbitrio e il capriccio), non s'accorgevano che la *proprietà* offriva a questi un asilo sicuro.

Allorché i socialisti, alla lor volta, aboliscono la *proprietà*, trascurano di rilevare che questa proprietà si perpetua sotto forma di *individualità*. Non v'è dunque altra proprietà che il danaro o i beni immobili? I miei pensieri e le mie opinioni non sono forse essi pure mie proprietà?

Non v'è dunque altra alternativa per il pensiero che questa, o scomparire o divenire impersonale. La persona non deve avere opinioni proprie; — tutto ciò che essa potrebbe avere in proprio deve essere riferito a qualche cosa di più *generale* allo stesso modo che lo Stato ha confiscato la volontà, e la Società ha accaparrato la proprietà, l'«Uomo», a sua volta deve totalizzare i pensieri individuali e farne il pensiero umano, puramente e universalmente umano.

Se si permette alle opinioni individuali di sussistere, io avrò il *mio* Dio (Dio non potrebbe allora essere che il «mio Dio», cioè la mia opinione o la mia «fede»); perciò se ho il *mio* Dio, avrò la *mia* fede, la *mia* religione, i *miei* pensieri, i *miei* ideali. Sostituiamo a queste opinioni particolari una fede

comune a tutti gli uomini, il «fanatismo della libertà». Questa sarebbe una fede strettamente conforme all'«essenza dell'uomo», ed essendo solo l'Uomo ragionevole (tu ed io possiamo essere irragionevolissimi), ciò sarebbe, infine, una fede ragionevole.

Per ridurre all'impotenza la volontà e la proprietà privata, bisogna innanzi tutto soggiogare l'individualismo o l'egoismo. Dopo questa vittoria di principio, tappa suprema nell'evoluzione dell'«uomo libero», si vedranno i fini di ordine inferiore, come il «benessere» sociale dei socialisti, svanire dinanzi alla sublime radiosa «idea dell'Umanità». Tutto ciò che non è «universalmente umano» è un *a parte* il quale non soddisfa che alcuni o uno solo; oppure, se soddisfa tutti, li appaga quali singoli individui e non come uomini; perciò tutto quello che non è pura umanità è «egoismo».

Il *benessere* è ancora lo scopo supremo dei socialisti; come la libera concorrenza, l'emulazione, è quello dei Liberali politici. Ora tutti sono liberi di avvisare a quei mezzi che credono adatti per procurarsi il benessere, come è permesso di entrare in lizza a chiunque voglia tentare il concorso (concorrenza). Ma per prendere parte al concorso basta essere *cittadini*, e per avere la propria parte di benessere è sufficiente essere *lavoratori* cittadini e lavoratori non sono ancora però nè l'uno nè l'altro sinonimi di «uomo». L'uomo perviene al «vero bene», non è «sovraneamente bene» se non quando sarà «spiritualmente libero»! Perchè l'Uomo è Spirito, e perciò tutte le potenze a lui estranee, estranee cioè allo Spirito, tutte le potenze sovrumane, celesti, non umane, devono esser distrutte, e il nome di «Uomo» deve elevarsi radioso al di sopra di tutti i nomi.

Perciò l'epoca moderna (epoca dei Moderni) ritorna al punto donde era partita, e fa di nuovo della «libertà spirituale» il proprio principio e il proprio fine.

Il Liberale umanitario, rivolgendosi particolarmente al socialista, gli dice: Facendo della tua attività un dovere, la Società libera, è vero, questa attività dall'influenza degli individui, *cioè* degli egoisti; ma essa non ti prescrive ancora un'attività *puramente umana*, e nulla ti costringe ancora ad essere senza riserva un organo dell'Umanità. Quale genere di attività esige da te la

Società? Il caso delle circostanze solo deciderà: essa potrebbe impiegarti a costruire un tempio o qualche cosa di equivalente; e se essa ciò non facesse, tu potresti, di tua propria volontà, applicarti ad una sciocchezza, cioè a qualche cosa di non-umano. Ben più, se tu lavori unicamente per provvedere ai tuoi bisogni, per vivere; insomma per amore alla tua vita e in nessun modo per la maggior gloria dell'umanità. Che cosa occorre dunque perchè tu possa raggiungere un'attività veramente libera? Bisogna che tu ti liberi da tutte le follie, da tutto ciò che non è umano, cioè egoista (relativamente all'individuo e non all'uomo che incarna l'individuo); bisogna che ti spogli di tutte le idee la cui non-verità oscura l'Uomo o la idea di umanità; in breve, bisogna che tu non sia solamente libero di agire, ma bensì che il contenuto della tua attività sia esclusivamente umano, e che tu agisca e viva per l'Umanità. Ma fino a tanto che le tue aspirazioni tendono verso il benessere e la prosperità tua propria o di tutti, questo non può avvenire: ciò che fai per la tua «società di pezzenti» non vale nulla per la «Società umana».

Il solo lavoro non basta per fare di te un uomo, perchè esso è qualche cosa di formale, e la materia è in balia delle circostanze: quello che importa di sapere è chi sei tu che lavori. Tu puoi lavorare assillato dai bisogni egoistici (materiali), non altro che per procurarti il sostentamento, ecc.: invece il lavoro deve essere comandato dall'umanità, diretto a giovare al bene dell'Umanità ed essere favorevole alla tua evoluzione storica: in breve, il lavoro deve essere *umano*. Ciò suppone due cose: che esso sia utile all'Umanità e che sia fatto da un «Uomo». La prima di queste due condizioni può essere adempiuta da qualunque specie di lavoro, perchè anche le opere della natura stessa (gli animali, per esempio) sono messi a contributo dell'Umanità, servono alle ricerche scientifiche, ecc.; ma la seconda condizione implica che il lavoratore conosca lo scopo umano del proprio lavoro; ora, siccome egli non può rendersene conto se non *si sente uomo*, chi lo istruirà nella sua dignità d'uomo? — La *Coscienza*.

Certo è già molto aver cessato di essere assoggettato come un bruto ad un lavoro frammentario di un'opera che tu non vedrai affatto; ma con ciò riuscirai appena a farti un'idea dell'insieme del tuo compito, e la coscienza che acquisterai della tua opera è ancora ben lontana dall'essere la coscienza di te stesso, la coscienza del tuo vero «io» o della tua «essenza», l'Uomo. Il

lavoratore sente dunque ancora il bisogno di una «coscienza superiore», e non potendolo appagare nelle ore di lavoro ne cerca la soddisfazione durante le ore di svago. Perciò la ricreazione, la libertà, sono il completamento necessario del lavoro; ed egli si vede costretto a considerare nello stesso tempo per umano il lavoro e l'ozio; non solo, ma di lasciare il primo posto all'ozio, a ciò che lo riposa. Egli lavora per liberarsi dal lavoro; egli vuole liberare il lavoro per liberarsi dal lavoro.

In breve, il suo lavoro non lo soddisfa perchè gli è imposto dalla Società; esso non è che un dovere, un tema, un compito; e reciprocamente la sua Società non lo soddisfa perchè non gli fornisce che del lavoro. Il lavoro dovrebbe soddisfarlo quale uomo, mentre invece esso soddisfa solo la Società; la Società dovrebbe impiegarlo quale uomo, mentre invece non lo considera che come un lavoratore pezzente o un pezzente che lavora.

Lavoro e Società gli sono profittevoli solo perchè egli ha bisogni di «egoista» e non di «uomo».

Questa è la posizione che prendo la Critica di fronte al problema operaio. Essa si richiama allo «Spirito», dirige il combattimento dello «Spirito contro le masse», e dichiara che il lavoro comunista è una fatica senza la minima traccia di spirito. La massa, che teme il lavoro, cerca di rendersi il lavoro più facile che sia possibile. Nella letteratura, della quale siamo oggimai abbondantemente circondati, questo orrore del lavoro ha per conseguenza la conosciutissima *superficialità*, la quale cerca di sottrarsi alle «fatiche delle ricerche» (Lit. *Zig.* V, 24).

Perciò il Liberalismo umanitario dice: Voi volete il lavoro, sta bene; noi pure lo vogliamo, ma integrale. Noi non cerchiamo in esso un mezzo per procurarci degli svaghi, ma pretendiamo trovarvi la piena soddisfazione; noi vogliamo il lavoro perchè lavorare è svilupparsi, realizzarsi.

Ma per giungere a ciò bisogna che quello che si chiama lavoro, sia degno di questo nome. Il solo lavoro che onora l'uomo è il lavoro umano e cosciente, il quale non ha uno scopo egoistico, ma ha per fine l'Uomo, il fiorire delle energie umane, per modo che si possa dire: *lavoro, ergo sum* — io lavoro, dunque sono uomo. L'Umanitario vuole il lavoro dello *Spirito*, il quale mette in opera tutta

la materia; vuole che lo spirito non trascuri nessun oggetto; che nulla lasci inattivo; che analizzi e rimetta sul telaio della sua critica i risultati ottenuti. Questo spirito inquieto e instabile forma il vero lavoratore: è lui che distrugge i pregiudizi, abbatte tutte le barriere, cancella i limiti ed esalta l'uomo al disopra di tutto ciò che potrebbe dominarlo; mentre il comunista, il quale non lavora mai per se stesso, liberamente, ma sempre costretto dalla necessità, non si libera dalla schiavitù del lavoro: egli rimane un lavoratore schiavo.

Il lavoratore come lo concepisce l'Umanitario non ha nulla di «egoista», perchè non produce per degli individui, nè per se stesso, nè per altri; il suo lavoro non tende alla soddisfazione dei bisogni privati, ma ha per oggetto l'Umanità e il suo progresso; egli non s'attarda a lenire le sofferenze individuali e ad inquietarsi pei desideri di ogni individuo: egli abbatte le barriere che rinserrano l'Umanità, sradica i pregiudizi secolari, spazza gli ostacoli che ingombrano la via, gli errori che fanno inciampare gli uomini, e la verità che egli scopre la mette in luce per tutti e per sempre: in breve, egli vive e lavora per l'Umanità.

A ciò io rispondo :

In primo luogo, chi scopre una verità importante sa che essa può essere utile agli altri uomini, e conte nascondendola gelosamente non gli procurerebbe alcuna soddisfazione, la partecipa ad essi; e, pur avendo coscienza che questa comunicazione è preziosa per gli altri, tuttavia non è in alcun modo per l'amore verso i singoli, ma unicamente per se stesso che ha cercato e trovato; e perchè il problema l'attraeva, e l'oscurità e l'errore non gli avrebbero lasciato riposo se non avesse fatto del suo meglio per penetrare il *caos* e decifrare l'enigma.

Egli lavora dunque per se stesso, per soddisfare il *proprio* desiderio. E sebbene la sua opera riesca utile agli altri ed anche alla posterità, ciò non toglie affatto al suo lavoro il carattere *egoista*.

In secondo luogo, poichè lui pure non faceva che lavorare per se stesso, perchè la sua opera dev'essere umana allorquando quella degli altri è inumana, cioè egoista? Ciò sarebbe perchè questo libro, questo quadro, questa sinfonia è l'opera di tutto il suo essere e nella quale ha prodigato ciò che era di

migliore in lui; è l'opera con la quale si è manifestato e dove vi si può ritrovare interamente; mentre l'opera dell'artigiano non riflette che l'artigiano, cioè l'abilità personale e non l'«uomo». Noi conosciamo Schiller dai suoi poemi, mentre centinaia e migliaia di stufe non ci fanno conoscere che il fumista e non l'«uomo».

E con ciò viene dimostrato che una data opera mi rivela il più completamente possibile, mentre un'altra testimonia soltanto la conoscenza che ho del mio mestiere. Non è ancora una volta l'«io», che esprime il frutto delle mie veglie? E non è da egoista il fare della propria opera il piedestallo su cui ci si appoggia per essere esposto agli occhi del mondo, invece di dissimularci dietro di essa? Tu mi dirai che ciò che esponi così è l'Uomo. Io invece constato che quest'uomo sei tu stesso: tu non ci mostri che te; e se qualche cosa ti distingue dall'artigiano è perchè a costui non è dato di potersi esprimere in una sola e unica opera, ma ha bisogno invece, per essere riconosciuto come se stesso, d'essere considerato sotto tutti gli altri aspetti che costituiscono la sua vita: il desiderio per la soddisfazione del quale è nata la sua opera era «teorico».

Tu replicherai che ti riveli un tutt'altro uomo; un uomo più degno, più elevato, più grande: in una parola, un Uomo più uomo del tale o del tal'altro. Sia: io voglio ammettere che tu realizzi tutto il possibile umano, che tu sei arrivato dove nessun altro può giungere. In che cosa consiste la tua grandezza? Precisamente in ciò, che tu sei superiore agli altri uomini (alla «massa»); che sei più di quello che sono gli «uomini ordinari»; la tua superiorità sugli altri uomini, è appunto la tua grandezza. Se ti distingui dagli altri uomini non è affatto perchè sei un uomo, bensì perchè sei un uomo «unico». La tua opera dimostra chiaramente ciò che un uomo può fare; ma se tu che sei un uomo lo puoi fare, non è d'etto che altri, uomini essi pure, possano fare altrettanto: è perchè sei un uomo *unico* che l'hai compiuta; ed in ciò tu sei unico.

Non è l'Uomo che fa la tua grandezza, bensì tu stesso la crei, perchè tu sei più possente degli altri uomini.

Si crede che non si possa essere più che uomo. Eppure sarebbe pertanto molto più difficile essere meno che uomo.

Si crede inoltre che qualunque cosa si faccia di bene, di male, di rilevante, faccia onore all'uomo. Ma se io sono uomo, è come Schiller era svevo, Kant prussiano e Gustavo Adolfo miope; i miei meriti ed i loro fanno di noi un uomo, uno svevo, un prussiano e un miope distinti. Tutti questi qualificativi valgono, alla fine, come la canna di Federico il Grande, la quale è divenuta celebre perchè Federico era celebre.

All'antico «sia reso omaggio a Dio», il Moderno risponde: «sia reso omaggio all'Uomo». Ma i miei omaggi io intendo conservarli per me.

Allorché la Critica esorta gli uomini ad essere «umani», essa formula la condizione indispensabile della sociabilità; perchè solo come uomo tra gli uomini si può vivere con essi in *società*. E con ciò essa dimostra il suo scopo *sociale*, la fondazione della «Società umana».

La Critica è incontestabilmente la più perfetta di tutte le teorie sociali, poichè allontana e annichilisce tutto ciò che separa l'uomo dall'uomo: tutti i privilegi, fino a quello della fede. Essa ha purificato e sistemato il vero principio sociale, il principio d'amore del Cristianesimo; e sarà essa che farà l'ultimo tentativo possibile per spogliare gli uomini del loro esclusivismo e della loro inimicizia, lottando corpo a corpo con l'egoismo sotto la sua forma la più primitiva, e per conseguenza la più rigida, *l'unicità* o l'esclusivismo.

«Come potete voi vivere d'una vita veramente sociale, sino a tanto che esiste ancora in voi la minima traccia di esclusivismo, la minima cosa la quale non è che voi e null'altro che voi? », chiede la critica.

Al contrario io domando: «Come potete voi essere veramente unici, sino a tanto che esiste tra di voi la minima traccia di dipendenza, la minima cosa che non è in voi ed è niente di voi? Fino a tanto che sarete incatenati gli uni agli altri, non potrete parlare di voi al singolare; se un «legame» vi unisce, voi siete un *plurale*; e dodici di voi formano una dozzina; mille un popolo; milioni, l'umanità!»

«È per la vostra umanità che potete aver relazioni, gli uni con gli altri, come uomini; così come soltanto mercé il vostro patriottismo, potete intendervi come patrioti! ».

Sia; ma io rispondo: Solo perché voi siete unici potete aver commercio gli uni con gli altri in vostro proprio nome, ed essere gli uni per gli altri ciò che veramente siete. Il Critico più radicale è precisamente colui che la maledizione che pesa sul suo principio colpisce più crudelmente. Man mano che egli si spoglia di ogni esclusività, e scuote successivamente lo zelo religioso, il patriottismo, ecc., egli scioglie uno dopo l'altro i legami, e si separa dai devoti, dai patrioti, ecc.; sino a tanto che, finalmente, dopo essersi liberato da tutti i vincoli, si trova «solo». E qui è costretto a respingere tutto ciò che ha qualche cosa di esclusivo o di privato; ma chi può essere, in definitiva, più esclusivo dell'esclusivo, l'unica persona stessa?

Forse crede egli che sarebbe meglio che *tutti* divenissero «uomini» ed abbandonassero il loro esclusivismo? Ma «tutti» significa precisamente null'altro che «ogni individuo»; di modo che la contraddizione rimane più evidente di prima, perchè ogni «individuo» è l'esclusivismo stesso. Siccome l'Umanitario non lascia più nulla all'individuo di privato o d'esclusivo, nè pensieri, nè follie proprie, conclude col lasciarlo completamente nudo, perchè il suo odio assoluto e fanatico verso il privato non permette a tale riguardo alcuna tolleranza, essendo ogni cosa privata essenzialmente *inumana*. L'Umanitario è tuttavia impotente a distruggere la persona privata stessa, perchè le punte della sua critica si spunterebbero prima di intaccare la dura scorza della personalità; quindi è obbligato ad accontentarsi di proclamare che questa persona è una «persona privata», e a rassegnarsi a lasciare ad essa in realtà tutto il dominio del privato.

Che cosa farà la Società che non si curerà più del privato? Riuscirà a rendere il privato impossibile? No: ma lo «subordinerà agli interessi della Società, e permetterà, per esempio, alle volontà individuali di prendersi quei tanti giorni di congedo che giudicheranno necessaria, purchè queste volontà individuali non si mettano in contraddizione con l'interesse generale. (Bruno Bauer, *Judenfrage*, p. 66).

Tutto ciò che è privato verrà *abbandonato a se stesso* perchè esso non rappresenta alcun interesse per la Società.

«L'irriducibile opposizione fatta dalla Scienza dalla Chiesa e dalla religiosità

dimostra che esse sono (come lo furono sempre, quantunque abbiano potuto far credere all'illusione d'essere la necessaria base fondamentale dello Stato), un semplice affare privato. In altri tempi, quando esse erano strettamente vincolate allo Stato e lo Stato era cristiano, questa credenza provò che lo Stato non aveva ancora sviluppata l'idea politica generale e non riconosceva altri diritti che quelli privati. Esse testimoniavano in modo irrefutabile che lo Stato era un affare privato e si occupava soltanto di affari privati. Se lo Stato avesse il coraggio e la forza di svincolarsi dal passato e di compiere la sua missione universale, e sapesse rimettere al loro vero posto gli interessi particolari e gli affari privati... la Religione e la Chiesa sarebbero libere come non lo furono mai. Esse verrebbero abbandonate a se stesse, come un affare puramente privato, una soddisfazione d'un bisogno strettamente personale; ed ogni individuo, ogni comunità o congregazione di fedeli, potrebbero provvedere alla salute della loro anima nel modo che crederebbero più efficace; ciascuno penserebbe alla propria felicità secondo quanto ne sentirebbe personalmente il bisogno; e sceglierebbe e stipendierebbe per vegliare sulle anime chi gli offrisse le maggiori garanzie di successo. E la scienza sarebbe infine lasciata fuori di questione». (B. Bauer, *Die gote Sache der Freiheit*, p. 62).

Che cosa avverrà? Finirà la vita sociale, ogni rapporto sociale, ogni fratellanza? Tutto ciò che fu edificato sul principio d'amore o di associazione dovrà crollare? Come se l'uno non dovesse fatalmente sempre ricercare l'altro perchè ne *ha bisogno*; come se l'altro non potesse sempre offrirsi all'uno perchè ne *ha bisogno*! Il solo cambiamento questo, che d'ora innanzi l'individuo si *unirà* realmente all'individuo; mentre prima gli era *legato*. Il padre e il figlio, che un legame tiene vincolati fino alla maggiore età di quest'ultimo, possono in seguito continuare insieme spontaneamente il loro cammino. Prima che il figlio raggiungerà l'età maggiore, essi sono sotto la *dipendenza* l'uno dell'altro quali membri della famiglia; dopo, si uniscono quali egoisti; l'uno rimane il figlio, l'altro il padre, ma non è più come padre e figlio che procederanno insieme, bensì sarà la libertà di entrambi che li terrà uniti.

L'ultimo privilegio è, in verità, l'«Uomo»; e tutti hanno questo privilegio; di esso tutti ne godono. Perchè, come dice Bruno Bauer: «Il privilegio *rimane*, quando anche tutti vi partecipano». (*Judenfrage*, p. 60).

Riassumiamo dunque le, tappe percorse dal Liberalismo.

Primo: l'individuo *non* è l'Uomo; quindi la personalità individuale non ha alcun valore. Dunque: non volontà personale, non arbitrii, nè comandi.

Secondo: l'individuo *non ha* nulla d'umano; quindi il mio e il tuo non hanno alcun fondamento nella realtà. Dunque, nessuna proprietà.

Terzo: Atteso che l'individuo non è l'uomo e nulla ha di umano, egli dev'essere niente del tutto: è un egoista, e la critica deve sopprimerlo col suo egoismo per far posto all'Uomo, « che, soltanto ora, è scoperto ».

Ma se l'individuo non è Uomo, l'Uomo tuttavia sussiste in potenza nell'individuo, ed ha in quest'ultimo l'esistenza virtuale che hanno ogni fantasma ed ogni spirito. Per ciò il Liberalismo politico accorda all'individuo tutto ciò che gli spetta in quanto egli è « nato uomo », cioè libertà di coscienza, diritto di proprietà, ecc.; in una parola, tutte quelle cose che si denominano col titolo riassuntivo di « diritti dell'uomo ». Il socialismo, a sua volta, accorda all'individuo tutto ciò che gli spetta quale « uomo che opera », cioè « che lavora ». Viene infine il Liberalismo umanitario il quale gratifica l'individuo di tutto ciò che possiede come Uomo, cioè di tutto quello che appartiene all'umanità. Conseguenza: l'uomo ha nulla; l'umanità ha tutto: donde la evidente e assoluta necessità della « rinascenza » predicata dal Cristianesimo: « Divieni una nuova creatura; divieni *Uomo* »!

Tutto ciò fa pensare al Paternostro.

All'Uomo appartiene la *Possanza* (la forza, *dinamis*), perciò nessun individuo può essere padrone: è l'Uomo il padrone degli individui. All'Uomo appartiene il *Regno*, cioè il mondo; perciò l'individuo non deve essere proprietario: è l'Uomo, « Tutti », che possiede il mondo come proprietà: è l'Uomo, all'Uomo appartiene la gloria e la Signoria, perchè l'Uomo, cioè l'Umanità, è il fine dell'individuo; fine per il quale lavora, pensa e vive, e per la cui glorificazione deve diventare « Uomo ».

Gli uomini si sono fino al presente sempre affaticati per scoprire una forma sociale nella quale tutte le loro vecchie ineguaglianze non fossero più « essenziali ». Lo scopo dei loro sforzi fu l'*uguaglianza*; e questa pretensione

d'essere tante teste sotto il medesimo cappello non significa altro che questo: essi cercavano un padrone, un vincolo, una fede. («Noi crediamo tutti in un Dio»). Se qualche cosa è comune od eguale agli uomini, è l'Uomo stesso; ed è in questa comunanza che il bisogno d'amore ha trovato la propria soddisfazione: esso non si riposò fino a tanto che ebbe realizzato questa uguaglianza e gettato l'uomo tra le braccia dell'uomo. Ma è appunto questa comunanza che rende la rottura e l'antagonismo più evidente. Una società limitata metteva alle prese i Francesi ed i Tedeschi, il Cristiano e il Maomettano, ecc.; mentre invece ora l'Uomo s'oppone agli uomini, o, poiché gli uomini non sono l'Uomo, al Non-Uomo.

Alla proposizione: «Dio s'è fatto uomo», succede; al presente, questa: «L'Uomo s'è fatto *Io*». Questo è l'*Io umano*. Ma noi, al contrario, diciamo: io non ho potuto trovare me stesso sino a tanto che mi sono cercato come Uomo. Se l'uomo tenta oggi di diventare «io» e d'acquistare un corpo in me, comprendo allora che tutto riposa su di me, e che senza di me l'Uomo è perduto. Io non posso lui tuttavia sacrificarmi sull'altare di questo «Sacrosanto», e d'ora innanzi non mi domanderò più se le mie manifestazioni sono di un Uomo o di un Non-uomo: che questo *Spirito* mi lasci in pace!

Il Liberalismo umanitario non esita. Se tu vuoi, non importa sotto quale punto di vista, essere o avere qualche cosa di particolare; se pretendi un minimo vantaggio sugli altri; se vuoi profittare d'un diritto che non è compreso nei «diritti generali dell'Umanità», sei un egoista.

Sia: io non pretendo nè di avere nè di essere qualche cosa di particolare che mi faccia sopravanzare agli altri; io non voglio beneficiare a loro spese di alcun privilegio; ma io non mi misuro alla stregua degli altri; e se ricuso le preferenze in mio favore, non voglio neanche avere alcuna specie di *diritti*. Io voglio essere tutto quello che posso essere, avere tutto quello che posso avere. Se gli altri sono o hanno qualche cosa di *analogo*, che me ne importa? Io non faccio loro alcun *torto*; allo stesso modo che non danneggio la roccia avendo, rispetto ad essa, il «privilegio» del movimento. Se essa potesse muoversi, lo farebbe.

Non far *torto* agli altri uomini! Da ciò deriva la necessità di non possedere alcun privilegio, di rinunciare ad ogni «vantaggio», e la più rigorosa dottrina

della abnegazione. Non si deve considerare se stessi come «qualche cosa di speciale», perchè si è, per esempio ebrei o cristiani. Benissimo; ma io non mi considero per qualche cosa di particolare! Io mi considero *unico*. Ho, è vero, qualche *analogia* con gli altri, ma ciò non ha importanza che per la comparazione e la riflessione: infatti, io sono incomparabile, unico. La mia carne non è la loro carne: il mio spirito non è il loro spirito. Classificateli pure nelle categorie generali di «Carne, Spirito»: questi sono dei vostri *pensieri* che nulla hanno di comune con la *mia* carne e con il *mio* spirito, e non potete in alcun modo pretendere di impormi una «vocazione».

Io non voglio rispettare in te nè il proprietario, nè il pezzente, e neanche l'Uomo: ma voglio *impiegarti*. Io apprezzo il sale che mi fa meglio gustare gli alimenti, perciò ne faccio uso; io riconosco nel pesce un nutrimento che mi conviene, perciò lo mangio; io ho scoperto in te il dono di rendermi la vita gradevole, quindi faccio di te la mia compagna. Potrebbe darsi che io studiassi nel sale la cristallizzazione, nel pesce l'animalità, in te l'umanità: ma tu sei ai miei occhi che ciò che sei per me, cioè il mio oggetto, e, quale *mio* oggetto, sei la mia proprietà.

Il Liberalismo umanitario è l'apogeo della indigenza. Noi dobbiamo incominciare quindi col discendere fino all'ultimo gradino la scala della miseria, della indigenza e della privazione se vogliamo giungere all'individualità: ma v'è qualche cosa di più miserevole dell'Uomo completamente nudo?

Tuttavia è sorpassare la indigenza, spogliandomi anche dell'Uomo, allorquando mi accorgo che lui pure mi è estraneo e che quello non è un titolo su cui posso contare. Questa non è più indigenza pura: caduti gli ultimi cenci, il pezzente emergendo nella sua nudità, spogliato da ogni viluppo estraneo, ha cessato d'essere un pezzente.

Io non sono più un pezzente, ma lo fui.

* * *

Se fino ad ora non fu possibile intendersi, è perchè la lotta si è svolta tra i partigiani di una «libertà» parsimoniosamente misurata, e quelli che vogliono «piena misura» di libertà, cioè tra i *moderati* e gli *immoderati*. Tutti, dipende dunque dalla risposta che si darà alla domanda: «Come e fino a qual punto bisogna che l'uomo sia libero?» Che l'uomo deve essere libero, tutti lo pensano, perciò tutti sono liberali. Ma quale barriera si potrà opporre al «non-uomo» che si cela in fondo ad ogni individuo? Come fare per liberare l'uomo senza, nel medesimo tempo, mettere in libertà anche il non-uomo?

Il Liberalismo, qualunque sia la sua gradazione, ha un nemico mortale che gli è tanto irriducibilmente contrario quanto il Diavolo lo è a Dio: a fianco dell'uomo sorge sempre il non-uomo, come l'egoista si trova sempre a fianco dell'individuo. Stato, Società, Umanità, non sono capaci di sloggiare quel diavolo dalle sue posizioni.

Il Liberalismo umanitario si è assunto il compito di provare agli altri Liberali che essi non hanno ancora la minima idea di ciò che è e che cosa vuole la «libertà».

Gli altri Liberali non avevano dinanzi agli occhi che l'egoismo individuale, e si lasciavano sfuggire il più grave; il Liberalismo radicale dirige le proprie batterie contro l'egoismo «in blocco», e rinnega «in blocco» tutti coloro i quali non abbracciano come la loro propria causa quella della libertà; perciò tra l'uomo e il non-uomo, rappresentato uno dalla «Critica» e l'altro dalla «massa» (1. *Lit. Zgt.* V. 23; V. 12.) — sul terreno della teoria essa si chiamerà la «Critica libera e umana» (*Judenfrage*, pag. 114) per distinguerla dai critici superficiali e primitivi, come, per esempio, la critica religiosa — esiste oggi una completa e implacabile ostilità.

La Critica proclama la sua ferma speranza di vincere la «massa» e di poterle dare un «certificato d'indigenza» (2. *Idem.* V. 15.). Essa pretende d'aver ragione, infine, e di dimostrare che tutte le dissensioni dei «tiepidi e dei timidi» si risolvono in un *piato* egoistico, in una questione miserabile e meschina. E, infatti, ogni disputa diminuisce d'importanza, i meschini dissidî vengono trascurati, perchè s'avanza un nemico comune, e questo nemico è la Critica. «Tutti quanti siete, voi, siete d'egli egoisti, e l'uno non vale meglio

dell'altro!» Ed ecco ora gli egoisti uniti contro la Critica.

Gli egoisti? Ma sono veramente egoisti? No: se essi insorgono contro la Critica, è appunto perchè questa li accusa di egoismo, ed essi non vogliono convenire di essere tali. Perciò la Critica e la «massa» hanno la stessa base d'operazione: tutte e due combattono l'egoismo, lo sconfessano, accusandosi reciprocamente.

La Critica e la massa seguono il medesimo scopo: liberarsi dall'egoismo; e discutono tra di loro per sapere quale dei due è più vicino alla mèta, o anche chi l'abbia raggiunta.

Ebrei, Cristiani, assolutisti, uomini delle tenebre e amanti della luce, Politici, Comunisti, tutti si difendono energicamente contro il rimprovero di egoista; e quando la Critica li accusa formalmente e senza reticenze, tutti si *scolpano* da questa accusa, e si mettono a guerreggiare contro l'egoismo, il nemico stesso contro cui anche la Critica ha mosso guerra.

Nemici degli egoisti sono tutti, tanto la «massa» quanto la Critica, e l'una e l'altra cercano di respingere l'egoismo, accusandosi e scagionandosi vicendevolmente.

Il Critico è il vero «portavoce della massa»; egli le fornisce «una nozione semplice e le parole per esprimersi» dell'egoismo, mentre gli antichi oratori, coloro ai quali la *Gazzetta Letteraria* (*Lit. Ztg.* V. 24) rifiuta la speranza del trionfo, non erano che degli interpreti casuali; dei principianti. La Critica è il principe e il conduttore della massa nella guerra mossa all'egoismo in nome della Libertà. Ciò che il Critico combatte è pure l'avversario della massa; ma egli è nel medesimo tempo il nemico della massa; non che le voglia del male, ma è verso di essa il nemico intenzionato che insegue i paurosi con la frusta alla mano per forzarli a dimostrare che hanno del coraggio.

Perciò tutto il contrasto tra la Critica e la massa si riduce a questo dialogo: «Voi siete degli egoisti!». «No, noi non lo siamo;». — Io ve lo proverò». «Tu non puoi condannarci senza prima sentire le nostre giustificazioni!»

Prendiamo dunque gli uni e gli altri per quello che pretendono di essere, dei non-egoisti, e per quello che si credono reciprocamente, cioè egoisti.

La Critica dice: tu devi liberare completamente il tuo io da ogni limitazione, per modo che esso diventi un «io» *umano*. Ma io dico: liberatene per quanto puoi, ma non arriverai ad abbattere che le barriere tue proprie; perchè non a tutti è dato di abbattere tutte le barriere; o, più esplicitamente: ciò che è una barriera per l'uno, tale non è per l'altro. Non curarti dunque delle barriere degli altri; basta che tu abbatta le tue. Chi mai ha avuto la soddisfazione di abbattere o far solo indietreggiare insensibilmente un minimo ostacolo che fosse una barriera per tutti gli uomini?

Chi ha abbattuto una delle *sue* barriere può con ciò dimostrare agli altri la via da seguire ed i mezzi da impiegare; ma abbattere le loro barriere è compito di ognuno per se stesso. Nessuno, d'altronde, agisce in modo diverso. Esortare tutti ad essere integralmente «uomini», è come esigere da loro di abbattere tutte le barriere umane: ora ciò è impossibile, perchè l'*Uomo* non ha nè barriere, nè limiti. Io, è vero, ne ho; ma sono le *mie* sole, esse mi riguardano, ed esse sole possono essere da me abbattute. Io non posso essere un io *umano*, perchè sono «io» e non puramente uomo.

Ma esaminiamo ancora una volta se in ciò che c'insegna la Critica possiamo trovare qualche cosa che ci interessi. Io non sono libero se non mi spoglio da ogni interesse, e non sono uomo sino a tanto che non sono disinteressato. Sia: ma a me importa pochissimo d'essere uomo e d'essere libero, mentre m'importa molto di non lasciar sfuggire alcuna occasione per *affermarmi e farmi* valere. Di queste occasioni, la Critica me ne offre una coll'insegnarmi che allorquando qualche cosa nasce in me e vi mette profonde radici, io divento il prigioniero e il servo di questa cosa; insomma sono un ossesso. Un qualsiasi interesse fa di me, quando non so più liberarmene, il suo schiavo, e non è più mia proprietà: sono io che sono in suo possesso. È la Critica che ci invita: non permettiamo adunque che alcuna parte della nostra proprietà diventi stabile, e facciamo in modo di trovarci a nostro agio soltanto quando *distruggiamo*.

Tu non sei uomo, dice la Critica, che quando critichi, analizzi e distruggi senza tregua! E noi diciamo: io sono tomo anche senza di ciò; e, quello che più conta, io sono io. Perciò non voglio prendermi altra cura che quella di assicurarmi la mia proprietà; e, per assicurarmela bene, la trattengo perpetuamente in me, ne sopprimo in essa ogni velleità d'indipendenza e la

«consumo» prima che abbia il tempo di cristallizzarsi e diventare una «idea fissa» o «mania».

E se agisco in questo modo, non è già perchè «l'Umanità me lo impone» quale un dovere, ma perchè tale è la mia propria volontà. Io non insorgo per abbattere tutto ciò che teoricamente è possibile all'uomo di abbattere; fintanto che io non ho ancora dieci anni, per esempio, non pretendo di criticare l'assurdità del decalogo: sono forse per questo menò uomo? Anzi, se i miei dieci anni agiscono umanamente, sono tale appunto non criticandola! In breve: io non ho vocazione e non ne seguo alcuna, nemmeno quella di essere uomo.

E con ciò rifiuto forse i benefici realizzati nelle differenti manifestazioni dal Liberalismo? Oh, no: guardiamocene bene dal lasciare che vada perduto ciò che fu conquistato. Solamente, ora che, grazie al Liberalismo, l'«Uomo» è liberato, io guardo a me stesso e proclamo altamente: quello che l'uomo ha l'apparenza di aver conquistato sono *Io*; e sono *io* perchè l'ho conquistato.

L'uomo è libero solo quando l'«Uomo è per l'uomo l'essere supremo». Dunque, perchè l'opera del Liberalismo sia completa e perfezionata, bisogna che ogni altro essere supremo sia annientato, che la Teologia venga detronizzata dall'Antropologia, che sia deriso Dio e la Provvidenza, e che l'«ateismo» divenga universale.

L'ultima perdita che possa fare l'egoismo della proprietà è quando anche il «mio Dio» non ha più alcun senso; perchè Dio non esiste se non quando ha cura della salute dell'individuo e quando questi a sua volta cerca in Lui la propria salute.

Il Liberalismo politico ha abolito l'ineguaglianza del padrone e del servo, e fece l'uomo *senza padrone*: anarchico. Il padrone, separato dall'individuo, dall'egoista, diventa un fantasma: la Legge o lo Stato. Il Liberalismo sociale ha a sua volta soppresso l'ineguaglianza che risulta dalla proprietà; ineguaglianza del ricco e del povero, e fece l'uomo *senza proprietà*. La proprietà tolta all'individuo ritorna a un fantasma: la Società. Infine, il Liberalismo umano, o umanitario, fa l'uomo *senza Dio*, ateo: il Dio dell'individuo, il «mio Dio», deve dunque scomparire. Ove ci conduce ciò? La soppressione del potere personale trascina necessariamente seco quella

del bisogno; la soppressione di Dio implica la scomparsa dei pregiudizii; giacchè, con il padrone cade il servo; con la proprietà tutti gli affanni che procurava; e col Dio, che vacilla e si abbatte come un vecchio albero che strappa dal suolo le proprie radici, scompaiono tutti i pregiudizi. Ma aspettiamo la fine. Il padrone risuscita sotto forma di Stato: il servo è il cittadino, lo schiavo della Legge, ecc. La proprietà è divenuta *possesso* della Società; e le preoccupazioni rinascono: esse si chiamano lavoro. Infine, Dio essendo divenuto l'Uomo, nasce un nuovo pregiudizio e con esso la aurora di una novella fede: la fede nell'Umanità e nella Libertà. Al Dio dell'individuo succede il Dio di tutti, l'«uomo»: «il grado supremo cui possiamo aspirare di elevarsi è d'essere Uomo! Ma siccome a nessuno è dato di poter realizzare completamente l'idea di Uomo, l'Uomo resta per l'individuo un «al-di-là» sublime, un essere supremo inaccessibile, un Dio. Di più, questo è il «vero Dio», perchè ci è perfettamente adeguato, essendo propriamente *noi stessi* noi stessi ma separati da noi ed elevati al di sopra di noi.

Erste Abteilung.

Der Mensch.

POST-SCRIPTUM.

Le osservazioni che precedono sulla «libera critica umana» e quelle che avrò ancora da fare in seguito sugli scritti che hanno attinenza a questo soggetto, furono fatte quotidianamente, man mano che avveniva la pubblicazione dei libri cui si riferiscono; e qui non feci altro che coordinare le osservazioni frammentarie che mi furono suggerite dalla loro lettura. Ma la Critica è in continuo progresso, ed ogni giorno rivela che essa procede sempre più: perciò è necessario, oggi che ho messo la parola fine alla prima parte del mio libro, volgere indietro uno sguardo e intercalare qui qualche nota.

Io ho dinanzi a me l'ottavo ed ultimo fascicolo comparso della *Rivista generale della letteratura* (*Allgemeinen Litteraturzeitung*) di Bruno Bauer.

Dalle prime linee, essa ci parla di nuovo degli «interessi generali della Società». Ma la Critica si è messa a riflettere, ed attribuisce a questa «Società» un nuovo significato, separandola radicalmente dallo «Stato», col quale prima era più o meno confusa. Lo Stato, altre volte ancora celebrato col nome di «Stato libero», è definitivamente abbandonato, come incapace di conseguire il fine della «Società umana». La Critica s'è vista, nel 1842, «momentaneamente costretta a identificare gli Interessi umani e gli interessi politici»; ma dopo si è accorta che lo Stato, anche sotto forma di «libero Stato», non è la società umana, o, per adoperare le sue parole, che il popolo non è l'«Uomo».

Noi abbiamo veduto la Critica fare *tabula rasa* della Teologia, e provare chiaramente che Dio soccombe dinanzi all'Uomo; al presente la vediamo allo stesso modo liberarsi dalla politica, e dinanzi all'Uomo popoli e nazionalità scompaiono.

Ora che essa si è emancipata dalla Chiesa e dallo Stato, dichiarandoli entrambi inumani, non tarderemo a vedere che saprà anche dimostrare come dinanzi all'Uomo, la «massa», da essa proclamata «essere spirituale», è senza valore; e questo nuovo divorzio non ci sorprenderà, perchè possiamo già intravedere i sintomi precursori di questa evoluzione. Come

potrebbero, infatti, degli «esseri spirituali» inferiori, sostenersi dinanzi allo Spirito supremo? «L'Uomo» scalza dal loro piedestallo tutti gli idoli falsi.

Ciò che la Critica si propone pel momento, è lo studio della «massa», che trascina di fronte all'«Uomo» per combatterla in nome di quest'ultimo. Quale è attualmente l'oggetto della Critica? «La massa, un essere spirituale!» La Critica «imparerà a conoscerla» e scoprirà che essa è in contraddizione con l'Uomo; essa dimostrerà che la massa è inumana, e non le sarà difficile provare che il divino e il nazionale, cioè la Chiesa e lo Stato, sono la negazione dell'umanità.

Si definisce la «massa» come il prodotto più importante e significativo della Rivoluzione; — è la folla ingannata, che le illusioni della filosofia politica, e soprattutto la filosofia del XVIII secolo, hanno spinto in una crudele delusione. La Rivoluzione, coi suoi risultati, ha accontentato gli uni e lasciato malcontenti gli altri; la parte soddisfatta è la classe media (borghesia, ecc.), la insoddisfatta è la «massa». Dunque, se così è, il Critico stesso non fa parte lui pure della massa?

Ma i malcontenti procedono ancora a tastonì in piena oscurità; e il loro dispiacere si traduce in un «illimitato cattivo umore». Il Critico, non meno malcontento, deve vincere costoro: tutto quello cui esso può ambire e raggiungere, è di liberare questo «essere spirituale», la massa, dal cattivo umore e «sollevarla», cioè assegnarle il posto che avrebbe dovuto legittimamente occupare dopo i risultati trionfali della Rivoluzione; esso può divenire il capo della massa, il suo interprete per eccellenza. Perciò egli vuole «colmare l'abisso che lo separa dalla folla». Egli si distingue da coloro che «pretendono innalzare le classi inferiori del popolo», in ciò che non solamente deve liberare quelle, ma anche placare in se stesso i propri rancori.

Tuttavia, l'istinto non l'inganna quando lo avverte che la massa è «naturalmente opposta alla teoria», e allorchè prevede che «più questa teoria si svilupperà, più la massa diventerà compatta». Perchè il Critico non può, con la sua ipotesi dell'Uomo, nè illuminare nè soddisfare la

massa. Se, di fronte alla borghesia, essa non è già che uno «strato sociale inferiore», una massa politicamente senza valore, a maggior ragione, di fronte all'Uomo essa non è che una semplice, «massa», un ammasso inumano o un gregge di non-uomini.

Il Critico perviene a negare ogni umanità: movendo dall'ipotesi che l'umano è il vero, si rivolge lui stesso contro questa ipotesi contestando il carattere umano a tutto quello cui era stato fino allora attribuito. Egli riesce a provare semplicemente che l'umano esiste solo nella sua testa, mentre l'inumano è da per tutto. L'inumano è il reale, ciò che trovasi ovunque; e col dimostrarlo «non umano» il Critico formula esplicitamente questa tautologia, che lo inumano non è umano.

Quando l'inumano avrà risolutamente voltato il dorso a se stesso, che cosa dirà il critico che lo molesta, prima di allontanarsi da esso, senza lasciarsi commuovere dalle sue obiezioni?

Tu mi chiami inumano, potrebbe dirgli, e inumano io seno infatti, «per te»; ma tale sono perchè tu mi opponi all'umano e non ho potuto aver vergogna di me stesso che sino a tanto che fui vincolato a quel contrapposto. Io ero disprezzabile perchè cercavo fuori di me il mio «migliore io»; io era l'inumano perchè sognavo l'«umano»; imitavo i religiosi i quali sono assetati del loro «vero io» e restano sempre dei «poveri peccatori»; io non mi concepivo che per contrasto ad un altro; insomma, io non era il tutto nel tutto; non era l'*Unico*. Ma ora cesso di considerarmi come umano, cesso di misurarmi e lasciarmi misurare in relazione all'Uomo, cesso di inchinarmi dinanzi a qualche cosa di superiore a me; quindi, addio, o Critico umano! Io fui l'inumano, ma ora non lo sono più: ora sono l'Unico, l'Egoista, quell'egoista che ti fa orrore; ma il mio egoismo non è di quelli che si possono pesare colla bilancia dell'umanità, del disinteresse, ecc., è l'egoismo dell'Unico.

Dobbiamo trattenerci ancora su un altro passo del fascicolo su citato: «La Critica non impone alcun dogma o non riconosce altro che gli *oggetti*».

La Critica teme di essere «dogmatica», di edificare dei dogmi. Naturalmente, perchè ciò sarebbe come passare agli antipodi della critica,

cioè al dogmatismo; e, come critica, da buono diventare cattivo, da disinteressato egoista, ecc: «Nessun dogma!» tale è «il suo». Perché Critico e Dogmatico restano sullo stesso terreno, quello dei *pensieri*. Come il dogmatico, il critico procede sempre da un pensiero; ma si distingue dal suo avversario per ciò che esso non cessa di mantenere il pensiero che gli serve di principio sotto l'impero di un *processus mental* che non gli permette d'acquistare alcuna stabilità. Egli fa semplicemente, prevalere in essa il processo intellettuale sulla fede, e il progresso del pensiero sulla immobilità. Agli occhi del Critico, nessun pensiero è sicuro, poiché ogni pensiero è esso stesso il pensare o lo spirito pensante.

Ecco il motivo per cui, ripeto, il mondo religioso — il quale è precisamente il mondo dei pensieri — raggiunge la sua perfezione nella Critica; perchè il pensare è superiore ad ogni pensiero, su cui nessuno può fissarsi «egoisticamente». Che cosa diventerebbe la «purezza della Critica», la purezza del pensare, se un solo pensiero potesse sfuggire al processo intellettuale? Ciò spiega perchè il Critico stesso s'abbandona di quando in quando a celiare dolcemente sulle idee d'Uomo e di Umanità: egli presagisce che queste sono dei pensieri i quali si avvicinano alla cristallizzazione dogmatica. Ma egli non può distruggere un pensiero se prima non ne ha scoperto un altro «superiore», nel quale il primo possa risolversi. Questo pensiero superiore potrebbe chiamarsi quello del movimento dello spirito o del processo intellettuale, cioè il pensiero del pensare o della critica.

La libertà del pensiero si è infatti completata: è il trionfo della libertà spirituale, perchè i pensieri individuali «egoisti», perdono il loro carattere dogmatico imperativo. Uno solo lo conserva: il dogma del libero pensiero o della critica.

Contro tutto ciò che appartiene al mondo dei pensieri, la Critica ha il diritto, cioè la forza, dalla sua: essa è vittoriosa. La Critica, e la Critica sola, «domina la nostra epoca». Dal punto di vista del pensiero non v'è alcuna potenza capace di sorpassarla; ed è bello il vedere con quale facilità questo drago divora ogni altro pensiero; tutto un groviglio verminoso di pensieri si contorce spasmodicamente, ma esso lo stritola e lo ingoia malgrado le sue contorsioni ed i suoi «rigiri».

Io non sono un antagonista della critica, o, in altre parole più proprie, non sono un dogmatico, e non mi sento punto dai denti della Critica. Se io fossi un dogmatico, io porrei in prima fila un dogma, cioè un pensiero, un'idea, un principio, e completarei questo dogma facendomi «sistematico», creando un sistema, cioè un edificio di pensieri. Se, reciprocamente, fossi un Critico e il contraddittore del Dogmatico, io dirigerei il combattimento del libero pensiero contro il pensiero che incatena, e difenderei il pensiero contro il pensato. Ma io non sono il campione nè del pensare nè di un pensiero, perchè il mio punto di partenza è «Io», che non è nè pensiero nè l'atto del pensare. Contro «Io», l'innominabile, si infrange il regno dei pensieri, del pensare e dello spirito.

La Critica è la lotta dell'ossesso contro l'ossessione come tale; contro ogni ossessione: essa nasce dalla coscienza che da per tutto regni l'ossessione, o, come lo chiama il Critico, il rapporto religioso e teologico. Egli sa che non è soltanto verso Dio che ci si comporta religiosamente e si agisce da credenti; ma sa che si può essere religiosi e credenti verso altre idee, quali il Diritto, lo Stato, la Legge, ecc.: insomma, egli riconosce che l'ossessione è da per tutto e riveste tutte le forme. Egli si richiama al pensiero contro i pensieri; ma io dico che solo il non pensare mi salva dai pensieri. Non è il pensare che può liberarmi dall'ossessione, bensì la mia assenza di pensieri, «Io», l'impensabile, l'inafferrabile.

Un crollo di spalle mi rende il medesimo servizio del la più laboriosa meditazione; lo stirar delle membra mi dissipa dall'angoscia dei pensieri; un sobbalzo rovescia a abbatte l'Alpè del mondo religioso che pesa sul mio petto; un grido di allegria mi libera dai pesanti fardelli sotto i quali giacevo da lunghi anni. Ma la significazione formidabile d'un grido di gioia spensierato non poteva essere riconosciuta mentre durava la lunga notte del pensiero e della fede:

«Quale frivolezza e quale sciocchezza sono nel volere con uno *sproposito*, risolvere i più difficili problemi e adempire ai più complessi doveri!».

Ma hai tu dei doveri, se tu stesso non te li imponi? Sino a tanto che ti imporrà dei doveri tu non potrai desistere dall'adempierli ed essi non ti daranno tregua; e io, notalo bene, non nego che tu pensi, e che pensando tu

crei migliaia di pensieri. Ma tu, che ti sei imposto questi doveri non dovresti avere mai il potere di liberartene? Devi tu essere ad essi per sempre vincolato; e devono essi diventar dei doveri assoluti?

Un' ultima osservazione: si è formulata un' accusa contro il governo perchè adopera la forza contro il pensiero, e lancia contro la stampa i fulmini polizieschi della censura, trasformando una lotta letteraria in combattimento personale. Come se si trattasse soltanto di pensieri e come se si dovesse ai pensieri disinteresse, abnegazione, sacrifici! Ma quei pensieri non sono forse diretti contro i governanti stessi, e non provocano essi una risposta dall'egoismo? E coloro i quali pensano non emettono questa pretesa *religiosa* di veder onorare la potenza del pensiero, delle idee? Coloro cui essi si rivolgono devono soccombere volontariamente e senza resistenza, al fianco dei loro avversari. Ciò sarebbe di già l'atto di un ossesso, un sacrificio religioso. I governanti sono, in verità, anch'essi imbevuti di prevenzioni religiose e guidati dalla potenza di una idea o di una credenza; ma sono in pari tempo degli egoisti senza confessarlo; ed è appunto allorquando ci si trova di fronte al nemico che erompe l'egoismo latente: essi sono ossessi quanto alla loro fede; ma quando si tratta della fede dei loro avversari, non sono più ossessi e si trovano egoisti. Se si vuole far loro un rimprovero, non può essere che il rimprovero opposto, quello d'essere ossessi delle loro proprie idee.

Nessuna forza egoistica, nessuna potenza politica, deve entrare in giuoco contro i pensieri. Questo è ciò che credono i devoti del pensiero. Ma il pensare e i pensieri non mi sono sacri: ed allorquando li combatto, è la *mia pelle* che difendo contro di loro. Potrebbe darsi che questa lotta sia irragionevole: ma se la ragione è un mio dovere, io dovrò, novello Abramo, sacrificarle quello che ho di più caro.

Nel regno del Pensiero, che, come quello della fede, è il regno celeste, ha sicuramente torto chi ricorre alla forza *senza pensiero*, proprio come ha torto chi nel regno dell'amore agisce senza amore, o chi, benchè cristiano, non si comporta da cristiano: costoro, che vogliono appartenere a uno di questi regni, cercando tuttavia di sottrarsi alle loro leggi, sono dei «peccatori», degli «egoisti». Ma, d'altra parte, sarebbero dei *criminali* se pretendessero non solo di trasgredire alle leggi, ma anche di uscire da quel dato regno, e non

riconoscersi più suoi sudditi.

Risulta ancora che nella lotta contro il governo, coloro che pensano hanno con essi il diritto, cioè la forza, mentre combattono solo i pensieri del governo (quest'ultimo resta muto e nulla trova da rispondere, letterariamente parlando); mentre hanno torto, cioè sono impotenti allorquando conducono dei pensieri all'assalto di una potenza personale (il potere egoistico chiude la bocca ai pensatori). Non è sul campo di battaglia della teoria che si può riportare una vittoria decisiva; e la potenza sacra del pensiero soccombe sotto i colpi dell'egoismo. Sodo la lotta egoistica, la lotta tra egoisti, può dare una risposta, un risultato decisivo.

Ma ciò è ridurre il pensiero stesso a essere oggetto del capriccio egoistico, è l'affare dell'unico, nè più nè meno che un semplice passatempo; è togliergli la sua dignità di «ultimo e supremo arbitro»; e questo deprezzamento, questa profanazione del pensare, questo paragonare l'io che pensa all'io che non pensa, questa rozza ma reale «eguaglianza» la critica non può instaurarla, perchè essa è la sacerdotessa del pensiero, e al di là del pensiero non scorge che il «diluvio».

La Critica sostiene pure, per esempio, che la libera critica deve vincere lo Stato; ma si difende dal rimprovero che le fa il governo dello Stato di «provocare l'indisciplina e la impudenza»; essa ritiene che nè l'indisciplina nè l'impudenza dovrebbero trionfare; ma bensì essa sola. Ed è invece giusto piuttosto il contrario: non è che con l'audacia, nemica di ogni regola e di ogni disciplina, che lo Stato può essere vinto.

Concludiamo. Abbiamo già detto abbastanza perchè risulti evidente che la nuova evoluzione subita dal Critico non è una metamorfosi; ma ha soltanto «rettificato qualche giudizio azzardato» e «chiarito una data questione»; poichè egli si vanta quando dice che «la Critica critica se stessa», essa, o piuttosto egli, non critica che gli «errori» della Critica, e si limita a purificarla dalle sue «incongruenze». Se il critico volesse criticare la Critica, dovrebbe incominciare ad esaminare se vi è realmente qualche cosa nell'ipotesi sulla quale essa è costruita.

Io pure muovo da una ipotesi; atteso che io *mi* suppongo; ma la mia

ipotesi non tende a terminarsi come l'«Uomo tende alla propria perfezione»; essa serve a me stesso per il mio proprio vantaggio. Io mi nutro precisamente di questa sola ipotesi, ed esito solo perchè di essa mi nutro. Perciò questa è più che una ipotesi; essendo l'Unico, non so del dualismo d'un io postulante e d'un io postulato (d'un io «imperfetto» e d'un io «perfetto» o Uomo). Io non mi *suppongo*; perchè ad ogni istante mi *ammetto* o mi creo; io sono perchè ammesso e non supposto; è, ancora, una volta, io non sono *ammesso* che dal momento in cui mi ammetto, cioè io sono nello stesso tempo il creatore e la creatura.

Se le ipotesi che hanno avuto luogo finora devono disorganizzarsi e scomparire, esse non devono risolversi semplicemente in una ipotesi superiore, cioè nel pensiero o nel pensare stesso: nella Critica La loro distruzione deve avvenire a *mio profitto*; altrimenti la nuova soluzione che risulterà dalla loro morte rientrerebbe nella serie innumerevole di tutte quelle che finora non seppero proclamare false le antiche verità e che fecero crollare ipotesi da lungo tempo ammesse, soltanto per edificare sulle loro rovine il trono di uno *straniero*, di un *intruso*: Uomo, Dio, Stato o Morale.



PARTE SECONDA

IO

All'alba dei nuovi tempi sorge l' Uomo-Dio. Al loro tramonto, svanirà il Dio solo? e l'Uomo-Dio può veramente morire se Dio muore in lui? Non si è pensato a questa domanda: si credette di aver adempiuto a tutto allorchè si ebbe ai nostri giorni condotto vittoriosamente a termine l'opera radiosa e vinto il Dio; ma non si rilevò che l'Uomo ha ucciso Dio per diventare a sua volta « il solo Dio che regna nei cieli ». *L'al-di-là interiore* è diventato un nuovo cielo e ci chiama a nuovi assalti: il Dio ha dovuto lasciare il suo posto all'«Uomo», non a «Noi». Come potete credere che l'Uomo-Dio sia morto, se prima non è morto in lui, oltre che il Dio, anche l'Uomo?

I.

LA PROPRIETÀ.

«Lo spirito non aspira forse alla libertà? » — Purtroppo, non è solo il mio Spirito, è tutta la mia carne che i strugge incessantemente dal medesimo desiderio! Allorchè il mio naso, solleticato dagli stuzzicanti odori che emanano dalla cucina del castello, parla al mio palato dei piatti prelibati che colà vi si preparano, trovo che il mio pane solo e duro, è terribilmente amaro;

allorquando i miei occhi vantano al mio dorso calloso i morbidi cuscini sui quali sarebbe più dolce riposarsi che non sulla paglia trita, mi sento pungere dal dispetto e dall'ira: allorquando..., ma a che gioverebbe evocare tanti dolori? - Ed è questo che tu chiami il tuo ardente desiderio di libertà? Di che cosa dunque, vuoi essere *liberato*? Del pane duro e del tuo misero giaciglio? Ebbene, gettali al fuoco! Ma ciò non ti basta: quello che tu vuoi, è piuttosto la libertà di godere una buona tavola e un buon letto. Gli uomini te lo permetteranno? Ti daranno essi questa «libertà»? Tu non attendi ciò dal loro amore per gli uomini, perchè sai che pensano tutti come te: ciascuno è per se stesso il proprio prossimo!

Come farai dunque per godere di quelle pietanze e di quei cuscini che ti fanno invidia? Non c'è altro mezzo che farli diventare tua proprietà.

Se ci pensi bene, ciò che tu vuoi, non è la libertà di avere tutte quelle belle cose, perchè questa libertà non te le può offrire ancora; ciò che tu vuoi sono le cose istesse; vuoi chiamarle *tue* e possederle come *tua proprietà*. A che cosa ti serve la libertà, se non ti offre cosa alcuna? D'altronde, se tu divenissi libero da ogni cosa, non avresti più nulla, perchè la libertà è, per essenza, priva di contenuto. Essa, non ha alcun valore per chi non sa servirsene; e se io ne uso, il modo di servirmene dipende da me, dalla mia individualità.

Io non trovo nulla da ridire alla libertà; ma ti auguro qualche cosa di più della libertà: tu non dovresti soltanto esser *libero* da ciò che non vuoi, ma dovresti pure *avere* ciò che vuoi: non ti basta essere «libero», tu devi essere qualche cosa di più: devi essere «proprietario». Vuoi essere libero? Ma da che cosa? Di che cosa non ci si può liberare? Si può scuotere il giogo del servaggio, del potere sovrano, dell'aristocrazia e dei principi; si può scuotere il dominio degli appetiti e delle passioni, fino all'impero della propria volontà; l'abnegazione totale, la completa rinuncia, non sono altro che «libertà»: libertà riguardo a se stessi, del proprio arbitrio, delle proprie determinazioni. Sono i nostri impulsi verso la libertà come verso qualche cosa di assoluto, di un premio infinito che ci spogliarono dell'individualità creando l'abnegazione.

Più io sono libero, più la costrizione s'innalza come torre gigantesca dinanzi ai miei occhi; essa mi preme da ogni lato, e più io mi sento impotente. Il

selvaggio, nella sua semplicità, non conosce ancora le barriere che circondano e rinserrano l'uomo civile: egli si ritiene più libero di questi! Più acquisto di libertà, più mi creo nuovi limiti e nuovi doveri. Ho appena inventato le strade ferrate, ed ecco che mi sento debole perché non posso ancora fender l'aria come gli uccelli; ho appena risolto un problema la cui difficoltà angosciava il mio spirito, e già mille altre domande s'affacciano alla mia mente, mille nuovi enigmi intralciano il mio cammino, offuscano il mio sguardo e mi fanno sentire più dolorosamente i limiti della mia libertà. «Così, essendo stati liberati dal peccato, siete divenuti *schiavi* della giustizia» (*Romani*, 6, 18).

I repubblicani nella loro ampia libertà, non sono forse gli schiavi della Legge? Con quanta avidità ed entusiasmo i cuori veramente cristiani desiderano in ogni tempo di «essere liberi», e come erano impazienti di vedersi liberati dai «vincoli di questa vita terrestre»! Essi spingevano desiosamente i loro sguardi verso la terra promessa della libertà. «La Gerusalemme dell'alto è libera, ed essa è la madre di noi tutti». (*Gal. IV*, 26).

Essere liberi dà qualche cosa significa semplicemente essere privati o esenti: «Egli è libero dal mal di capo» equivale a «egli è esente, non ha male alla testa», «egli è libero di pregiudizi», è come dire «egli non ne ha», o «se ne è sbarazzato». La libertà che intravide e salutò il Cristianesimo, noi la completiamo con la negazione che esprime il «senza», il negativo: *senza* peccato, innocente; *senza* Dio, *empio*; *senza* morale, *immorale*.

La libertà è la dottrina del Cristianesimo: «Voi, cari fratelli, siete chiamati alla libertà» —; «dunque parlate ed operate come quelli che debbono essere giudicati dalla legge della libertà» (*Petri*, 2, 16 — *Jacobi*, 2, 12).

Dovremmo noi forse respingere la libertà perchè essa si manifesta come ideale cristiano? No; nulla si deve perdere; tanto la libertà quanto le altre cose: solamente essa deve diventarci propria; ciò che le è impossibile sotto la sua forma di libertà.

Quale differenza tra la libertà e l'Individualità! Si può essere *senza* di molte cose, ma non si può essere *senza* di tutto; si può essere libero di molte cose, ma non di tutto. Lo stesso schiavo può essere interiormente libero, ma

soltanto di certe cose, non da tutte; come schiavo egli non è *libero* dalla sferza, dai capricci imperiosi del padrone, ecc..

«La libertà non esiste che nel regno dei sogni!» La Individualità, cioè la mia proprietà, è, al contrario, tutta la mia essenza e la mia realtà: sono io. Io sono libero di ciò che non ho: io sono proprietario di ciò che è in mio *potere*, o di ciò di cui sono *capace*. Io sono in ogni tempo e circostanza *mia proprietà*, dal momento che so di possedere me stesso e non mi prostituisco ad altri. Lo stato di libertà, non posso veramente *volerlo*, visto che non posso realizzarlo, crearlo; tutto quello che posso fare è desiderarlo e sognarlo, perchè, esso è un ideale, un fantasma. Le catene della realtà infliggono ad ogni istante alla mia carne le più crudeli torture; ma io rimango il *mio proprio bene*. Se sono schiavo di un padrone, non penso che a me ed al mio profitto; le scudisciate mi colpiscono, è vero, ed io non sono *libero* da esse; ma le sopporto per il *mio proprio interesse*, sia che voglia ingannare il mio padrone con una apparente sottomissione, sia per non attirarmi con la resistenza un castigo peggiore. Ma siccome io non ho di mira che me stesso e il mio interesse personale, approfitterò della prima favorevole occasione che mi si presenterà e schiaccerò il mio padrone. E se mi *libero* di lui e del suo scudiscio, ciò sarà la conseguenza del mio egoismo interiore. Mi si obbietterà forse che, anche schiavo, io ero «libero», cioè possedevo la libertà «in sè», la libertà «interiore». Disgraziatamente, essere «liberi in se stessi» non è essere «realmente liberi», e «interiore» non è «estereiore». Ciò che io ero, invece, è *mio, mio proprio* totalmente, esteriormente ed interiormente. Sotto la dominazione di un padrone crudele, il mio corpo non è «libero» dalla tortura e dai colpi di scudiscio; ma sono le *mie* ossa che gemono nella tortura; sono le *mie* fibre che si scuotono sotto i colpi: ed *io* gemo perchè il *mio* corpo geme. Se sospiro e fremo è perchè sono ancora *mio*; perchè sono sempre il *mio proprio bene*. La mia gamba non è «libera» dai colpi del padrone, ma essa è la *mia* gamba e non può essermi strappata. Che egli me la strappi, e vedrà se possiederà ancora la *mia* gamba! Egli non avrà più che «il cadavere» della mia gamba, e questo cadavere non è più la mia gamba, come una carogna di un cane non è un cane: un cane ha un cuore che batte, la carogna non ne ha, perciò non è più un cane.

Dire che uno schiavo può essere, malgrado tutto, interiormente libero, è, in realtà, emettere la più volgare ed insulsa delle banalità. Chi potrebbe

infatti sostenere che un uomo non può avere *alcuna* libertà? Che io sia il più vilipeso dei valletti, non sarò tuttavia libero da un'infinità di cose: dalla fede di Giove, per esempio, o dal desiderio di gloria, ecc.. E perchè dunque uno schiavo fustigato non potrebbe essere «interiormente libero» da ogni pensiero poco cristiano, dall'odio per i suoi nemici, ecc.? Egli è, in questo caso, «cristianamente libero», puro di tutto ciò che non è cristiano; ma è assolutamente libero, è liberato di tutto, dall'illusione cristiana, dal dolore corporale, ecc.? Può sembrare, di primo acchito, che tutto ciò venga attribuito più al nome che alla cosa. Ma il nome è dunque una cosa indifferente, e non è forse sempre dalla parola che gli uomini sono stati ispirati e ingannati? Daltronde, tra la Libertà e la Proprietà o l'Individualità corre un abisso molto più profondo che non sia una pura differenza di parole.

Tutti tendono verso la libertà, tutti invocano altamente il suo regno. Chi non è stato da te cullato, o sogno incantevole d'un «regno della Libertà», d'una radiosa visione di «libera umanità»? Ma perciò saranno tutti liberi gli uomini, completamente liberi, emancipati da ogni costrizione? Veramente, da ogni costrizione? E non potranno costringersi da loro stessi? «Ah, sì; ma questa non è una costrizione!» Essi si saranno liberati dalla fede religiosa, dai rigorosi doveri della moralità, dalla severità della legge, da... — Ecco una terribile assurdità! Ma *da quali cose* dunque dovrete essere liberati, e da quali no?

Il bel sogno svanisce: ridestandoci, ci strofiniamo gli occhi fissando il prosaico interrogatore. «Di che cosa devono liberarsi gli uomini?» — «Dalla cieca credulità!» dice l'uno. — «Eh! — esclama un altro —, tutte le fedi sono cieche! E' dalla fede che debbono essere liberati!» «No, no, per l'amor di Dio — replica il primo —; non gettate lontano da voi ogni fede, ma ponete un termine alla potenza della brutalità!» — «Noi dobbiamo — interviene un terzo — fondare la repubblica e liberarci da ogni padrone.» «Non avanza di un passo — risponde un quarto —: non faremo che crearci un nuovo padrone, una «maggioranza regnante»: sbarazziamoci piuttosto di questa intollerabile disuguaglianza...» — «Oh, disgraziata disuguaglianza, intendo di nuovo i tuoi assordanti clamori! Come era bello il sogno che io facevo di una *libertà* paradisiaca, e quale impudenza, quale licenza sfrenata turbano ora il mio Eden delle loro urla selvagge!». Così esclama il primo dei nostri interlocutori: egli

balza in piedi e snoda la spada contro questa «libertà sfrenata». Ben presto, sentiremo soltanto il cozzare delle spade rivali di tutti questi amanti della libertà.

Le lotte per la libertà hanno avuto, in ogni epoca, per obbiettivo la conquista di una libertà *determinata*, come, per esempio, la libertà religiosa: l'uomo religioso voleva essere libero e indipendente. Da che cosa? Dalla fede? No: bensì dagli inquisitori della fede. Così avviene oggi della libertà «politica o civile». Il cittadino vuole essere liberato non dalla sua qualità di cittadino, ma dall'oppressione dei capitalisti, dall'arbitrio reale, ecc. Il Conte di Provenza emigrò dalla Francia precisamente quando questa tentava di inaugurare il regno della libertà, e disse: «La mia captività mi era divenuta insopportabile: io non avevo che una passione: conquistare la *libertà*; io non pensavo che ad essa».

L'aspirazione verso una libertà *determinata* implica sempre la prospettiva di una *dominazione*; la Rivoluzione poteva bensì «inspirare ai propri difensori il sublime orgoglio di combattere per *la* libertà» ma essa però non mirava che ad una *certa* libertà, da cui risultò una nuova *dominazione*, quella della legge.

Tutti volete la libertà: vogliate dunque *la* libertà. Perché stracchiare per un po' di più o di meno? La «libertà» non può essere che la libertà intera: un principio di libertà non è *la* libertà. Voi non sperate che sia possibile ottenere la libertà totale, la libertà sopra ogni cosa; voi giudicate che è follia solamente augurarsela? Cessate, dunque, di inseguire un fantasma e volgete i vostri sforzi verso uno scopo migliore dell'*inaccessibile*!

«No! Nessuna cosa vale più della libertà»

Che cosa avrete, quando possederete *la* libertà? Ben inteso io qui parlo della libertà completa e non delle vostre briciole di libertà. Allora voi vi sarete sbarazzati di tutto, di tutto ciò che vi dà noia; e nella vita più nulla potrà darvi molestia: sta bene. Ma per amore di chi volete essere liberati da questo nemico? Per amore *di voi stessi*, perchè quelle cose ostacolano i vostri desideri! Supponete invece che qualche cosa non vi sia penoso, ma, al contrario, gradito come, per esempio, lo sguardo, deliziosissimo senza dubbio, ma irresistibilmente imperioso della vostra fidanzata: vorreste forse voi

sbarazzarvene? No; e rinuncerete senza rammarico alla vostra libertà. Perchè? Di nuovo *per amore di voi stessi!* Perciò, dunque, voi prendete *voi stessi* quale misura e giudice di ogni cosa. Voi mettete volentieri da parte la vostra libertà, allorchè la non-libertà, la «dolce schiavitù d'amore», ha per voi seducenti attrattive; e ve la riprenderete allorquando essa incomincia a piacervi di nuovo, supponendo che altri motivi (che non è qui il momento di esaminare) — il religioso, per esempio — non ve la facciano un'altra volta abbandonare.

Perchè dunque non vi decidete risolutamente a fare di *voi stessi* il centro ed il principio? Perchè vi trastullate con la libertà, il vostro sogno? Siete *voi* il vostro sogno? Non prendete consiglio dai vostri sogni, dalle vostre immaginazioni, dai vostri pensieri, perchè tutto ciò è «vana teoria». Interrogate voi stessi: ciò è *pratico*; e non vi dispiaccia d'essere «pratici».

Ma l'uno si domanda ciò che dirà il suo Dio (naturalmente il suo Dio è ciò che egli designa con questo nome); un altro si domanda che cosa diranno il suo senso morale, la sua coscienza, il suo sentimento del dovere; un terzo si preoccupa per quello che penserà la gente: e quando ognuno ha interrogato il proprio oracolo («la gente» è pure un oracolo tanto sicuro e più comprensibile di quello soprannaturale: *vox populi, vox dei*), ognuno obbedisce alla volontà del suo *padrone* e non vuol più saperne di ciò che *egli stesso* avrebbe potuto dire e decidere.

Rivolgetevi dunque a voi stessi, piuttosto che ai vostri dèi o ai vostri idoli; scoprite in voi ciò che vi è di nascosto; traetelo alla luce; rivelatevi!

Come ciascuno agisce secondo il proprio impulso e non si preoccupa di alcun'altra cosa, così i Cristiani pensarono che non poteva essere altrimenti del loro Dio. Egli agisce «come gli piace». E l'uomo, l'insensato, che potrebbe fare altrettanto, è obbligato invece ad agire «come piace a Dio». Voi dite che Dio si regola secondo le leggi eterne: Altrettanto potete dire di me: perchè è tutta la mia natura, cioè la mia individualità, che mi è legge.

Ma basta richiamarvi a voi stessi per vedervi tutti ridotti alla disperazione. «Che cosa sono?», si domanda ciascuno di voi. Un abisso o un turbine, senza norma e senza legge, di istinti, di appetiti, di desideri, di passioni: un *caos* tetro

e insondabile! Se io non tengo in alcun conto nè i comandamenti di Dio, nè i doveri che la morale mi prescrive, nè la voce della ragione che, nel corso della storia ha innalzato a legge, dopo rudi esperienze, il migliore e il più ragionevole, se ascolto me solo, come oserò essere sicuro di una risposta giudiziosa? Le mie passioni mi consiglieranno le peggiori pazzie! Quindi, ognuno di voi considera se stesso come un «Diavolo»: tuttavia se egli si ritenesse semplicemente per una bestia (per quel tanto che la religione, ecc., non lo interessano) rileverebbe facilmente che la bestia, la quale non ha altro consigliere che il proprio istinto, non si precipita verso l'«assurdo», ma cammina sensatamente.

L'abitudine di pensare religiosamente ci ha tanto falsato lo spirito, che la nostra nudità, la nostra naturalezza ci spaventano: essa ci ha talmente avviliti che ci immaginiamo di nascere diavoli, macchiati dal peccato originale. Naturalmente, voi pensate che il vostro dovere esige che voi praticiate il «bene», la morale, la giustizia. E se domandate a voi soli ciò che dovete fare, come potrebbe ragionare la buona voce, la voce che indica la via del bene, del giusto, del vero, ecc.? Come parlano Dio e Belial?

Che cosa pensereste se qualcuno vi rispondesse che Dio, la coscienza, il dovere, la legge, ecc., sono delle menzogne delle quali vi hanno infarcito il capo e il cuore fino a istupidirvi? E se qualcuno vi domandasse come potete sapere con tanta sicurezza che la voce della natura è una tentatrice? E se vi si istigasse a invertire le parti e a ritenere la voce di Dio e della coscienza per l'opera del Diavolo? Vi sono degli uomini abbastanza tenaci che osano ciò: come ve ne libererete? Poi non potete appellarvi contro di essi ai vostri preti, ai vostri avi, alla «gente onesta», perchè appunto da quei vostri contraddittori essi sono considerati i vostri *seduttori*, i quali, direbbero, hanno veramente corrotta e macchiata la gioventù, cospargendo a piene mani il mal seme del disprezzo di se stessi e del rispetto agli dèi, ed hanno inaridito i giovani cuori ed abbruttito le giovani menti.

Ma coloro vanno ancora più lontano e vi domandano: Per amore di chi vi preoccupate di Dio e degli altri comandamenti? Voi sapete bene che non agite per pura compiacenza verso Dio; per amore di chi, dunque? Sempre per *amor vostro*. Anche qui voi siete il principio, e ciascuno deve dire: «Io sono per me tutto, e tutto quello che faccio, lo faccio per *amor mio*». Se vi accadesse, fosse

anche per una sola volta, di vedere chiaramente che Dio, la legge, ecc., vi nuocciono, vi diminuiscono e vi corrompono, è certo che li respingereste lontano da voi, come i Cristiani abbattono in altri tempi le immagini di Apollo, di Minerva e la morale pagana. È vero, essi li sostituirono col Cristo, e più tardi con Maria e con una morale cristiana; ma essi lo fecero in vista della salute della loro anima, cioè, ancora una volta, per egoismo o individualismo.

E fu lo stesso egoismo, lo stesso individualismo che li sbarazzò e li *emancipò* dall'antico mondo degli dèi. L'individualità fu la fonte d'una *nuova libertà*, perchè l'individualità è la creatrice universale; e, già da molto tempo, si apprezza una delle sue forme, il genio (che sempre è singolarità od originalità), come il creatore di tutte le opere che segnano il cammino ascensionale della storia del mondo.

Se la libertà è il coronamento dei vostri sforzi, sappiate volerla senza arrestarvi a mezza via. Chi dunque deve essere libero? Tu, Io, Noi! E liberi da che cosa? Da tutto ciò che non è Io, Tu, Noi! Io sono il nocciuolo, la mandorla che deve essere liberata da tutti i suoi involucri, dalla corteccia in cui è imprigionata. E che cosa rimarrà quando sarò liberato da tutto ciò che non sia «io»? Io, e null'altro che Io! Ma la libertà non ha più niente a che vedere con questo Io: che cosa diventerò una volta libero? A questa domanda la libertà rimane muta; essa è come le leggi penali; le quali, espiata la pena, aprono al prigioniero la porta del carcere e gli dicono: «vattene!».

Essendo così, se io cerco la libertà nel mio interesse, perchè, domando io, non considerare *io* il principio, il centro e il fine? Forse che io valgo meno della libertà? Non sono forse *io* che mi faccio libero; non sono dunque *io* il Primo? Anche schiavo, coperto di mille catene, io esisto; io non sono, come la libertà, qualche cosa a venire e che si spera: io sono «attuale».

Pensateci bene, e decidete se dovete scrivere sulla vostra bandiera «Libertà», questo sogno, o «Egoismo», «Individualismo», questa risoluzione. La libertà suscita la vostra *collera* contro tutto ciò che non è voi; l'egoismo vi chiama a gioire di voi stessi, alla *gioia d'essere*; la libertà è e rimane un'aspirazione, una elegia romantica, una speranza cristiana da venire e dell'al-di-là; l'individualità è una realtà, che *da se stessa* sopprime ogni impaccio alla libertà, e vi libera da

tutto quanto ingombra e ostacola il vostro cammino. Voi non desiderate d'essere liberati da ciò che non vi dà noia; e se qualche cosa incomincia a importunarvi, sappiate «che dovete ascoltare *voi stessi* piuttosto che gli uomini».

La libertà vi dice: liberatevi, alleggeritevi di tutto ciò che vi pesa; essa non vi insegna a conoscere chi siete. «Liberol Liberol!» è il grido d'allarme; e voi, accorrendo premurosamente sui suoi passi, vi liberate persino di voi stessi, «fate abnegazione di voi stessi». L'individualità, invece, vi richiama a voi stessi, e vi grida: «Tornate in voi!» Sotto l'egida della libertà, voi siete sbarazzati di molte cose, ma ecco che molte altre vi opprimono di nuovo. «Vi siete liberati dal male: il male è rimasto». Come *individuo*, voi siete *realmente* libero d'ogni cosa; ciò che vi resta inerente, l'avete *accettato* per elezione e per vostro piacere. L'«*individuale*» è fondamentalmente libero, *libero nato*; il «libero» non è che un *ammalato di libertà*, un sognatore, un entusiasta.

Il primo è originariamente, essenzialmente libero, perché non riconosce che *se stesso*; egli non ha bisogno di rendersi libero, perché, *a priori*, rigetta tutto fuorchè se stesso; perchè apprezza solo se stesso: in breve, perchè egli muove da *se stesso* e ritorna a se stesso. Fino dall'infanzia, frenato dal rispetto, lotta già per liberarsi da ogni costrizione. L'individualità si mette all'opera nel piccolo egoista e gli procura ciò che desidera: la «libertà».

Secoli di coltura hanno oscurato ai vostri occhi la vera vostra significazione, facendovi credere che non siete degli egoisti, che la vostra *vocazione* è d'essere idealisti, «delle brave persone». Scuotete tutto ciò! Non cercate nell'abnegazione una libertà che vi spoglia della vostra essenza, ma cercate *voi stessi*, diventate egoisti, e che ciascuno di voi divenga un *Io onnipossente*. Più chiaramente: rifate la conoscenza con voi stessi; imparate a conoscere ciò che siete realmente e abbandonate le vostre ipocrite aspirazioni, la vostra mania insensata di essere altra cosa di quello che veramente siete. Io chiamo ipocrite le vostre aspirazioni, perchè, per secoli e secoli, voi siete rimasti degli egoisti assopiti, ingannatori di voi stessi, la cui demenza di *Heautontimorumenen* vi trasforma in carnefici di voi stessi. Giammai, ancora, una religione non seppe pascersi di promesse, riferibili a

questo mondo o all'altro (vivere lungamente, ecc.), perchè l'uomo esige un *salario* e nulla fa *pro deo*. Allora «si fa il bene per l'amore del bene», senza aspirare ad una ricompensa? Come se la ricompensa non fosse contenuta nella soddisfazione stessa che procura una buona azione! Pure la religione stessa è basata sul nostro egoismo, e lo sfrutta; essa calcola sui nostri *appetiti* e soffoca gli uni per soddisfare agli altri. Essa ci offre lo spettacolo dell'egoista lusingato, dell'egoista il quale non soddisfa se stesso, bensì uno dei suoi desideri, per esempio, la sete di felicità. La religione mi promette il «bene supremo»; per guadagnarlo non presto più alcun orecchio agli altri miei desideri e non penso più a soddisfarli. — Tutti i vostri atti, tutti i vostri sforzi sono dell'egoismo inconfessato, segreto, nascosto, dissimulato. Ma siccome questo egoismo nel quale non volete convenire e che celate a voi stessi, non è manifesto e rimane incosciente, esso *non è egoismo*, bensì servitù, abnegazione, schiavitù. Voi siete egoisti e non lo siete, perchè rinnegate l'egoismo. Ma la parola «egoista», che avete votato all'esecrazione, è a vostro riguardo perfettamente appropriata!

Io assicuro la mia libertà contro il mondo in ragione di quanto essa mi rende padrone del mondo, qualunque sia il mezzo che mi offre per conquistarlo e farlo mio: persuasione, preghiera, ordine categorico o anche ipocrisia, astuzia, ecc. I mezzi che adopero stanno in relazione con quello che sono. Se sono debole, disporrò di mezzi deboli. come quelli che ho poc'anzi accennato, ma che pure bastano per conquistare una certa parte del mondo. Perciò l'inganno, la perfidia, l'ipocrisia, la menzogna sembrano più tristi di quello che sono. Chi si rifiuterebbe di ingannare la polizia ed eludere la legge; chi non assumerebbe un'attitudine di candida compunzione, allorchè si trova di fronte allo sbirro, per nascondere qualche illegalità commessa, ecc.? Chi non fa ciò si lascia violentare: è un *vile* per scrupoli. Io constato che la mia libertà non è completa, allorchè non posso imporre la mia volontà ad un altro (che quest'altro sia senza volontà, come una roccia, o un essere che voglia, come un Governo, un individuo, ecc.); ma rinnego la mia individualità se abbandono me stesso ad altri, se credo, rinuncio, mi curvo, m'arrendo, per *sottomissione* e *rassegnazione*. Perchè, altro è sottomettersi, altro è cambiare rotta allorquando essa non mi permette di raggiungere il fine che mi ero prefisso. Io aggiro una roccia che mi ostruisce il cammino fino a tanto che non mi sarò provveduto di polvere bastante per farla saltare; eludo le leggi del mio paese fino a tanto che

non ho la forza per distruggerle. Se non posso afferrare la luna, deve essa per ciò essermi «sacra», un'Astarte? Se potessi solamente toccarti, non esiterei un istante; e se trovassi un mezzo di poter giungere fino a te, tu non mi faresti paura! Tu sei l'inaccessibile; e tale sarai fino a quando io non avrò acquistata la potenza che mi occorre per raggiungerli; quel giorno tu sarai *mia*: io non mi inchino a te; bensì attendo che suoni l'ora opportuna per conquistarti.

E' in questo modo che gli uomini forti hanno sempre agito. I «sottomessi» avevano innalzato la potenza del loro padrone, e, prosternati, pretendevano da tutti l'adorazione pel loro idolo; sopraggiunse uno di quei figli della natura che si rifiutò di umiliarsi e cacciò la potenza adorata dall'inaccessibile Olimpo. Egli gridò al sole: «Fermati»; e fece girare la terra: i «sottomessi» dovettero rassegnarvisi: egli applicò la scure al tronco delle sacre querce, ed i «sottomessi» si meravigliavano di non vederlo fulminato dal fuoco celeste; egli cacciò il Papa dal seggio di San Pietro, ed i «sottomessi» non seppero impedirglielo; egli rase al suolo l'albergo della grazia di Dio, i «sottomessi» gracchiarono, ma poi finirono per tacere, impotenti.

La mia libertà sarà completa solo quando sarà la mia *potenza*: è mediante quest'ultima che io cesso d'essere Semplicemente libero per diventare un individuo e possessore. Perchè la libertà dei popoli è «una vana parola»? Perchè essi non hanno potenza! Il soffio d'un «io» vivente basta per abbattere dei popoli, sia esso il soffio di un Nerone, d'un imperatore della Cina o d'un povero scribacchino. Perchè le Camere languono inutilmente sognando la libertà e si lasciano chiamare all'ordine dai ministri?

Perchè esse non sono «potenti». La forza è una bella cosa, e in molti casi utile, perchè «si va più lontano con una mano piena di forza che con un sacco pieno di diritti». Voi aspirate alla libertà, Folli! Abbiate la forza, e la libertà verrà da sè! Guardate: chi ha forza è «al di sopra delle leggi»! Questa constatazione non è di vostro gusto, genti «legali»? Ma voi siete senza gusto!...

Da per tutto si ripercuotono le grida inneggianti alla «libertà». Ma si comprende poi che cosa significhi una libertà donata o imposta? Non si giunge a riconoscere che ogni libertà è, nel pieno significato della parola, essenzialmente un'autoliberazione, cioè che io non posso avere maggior libertà

di quella che mi procura la mia individualità. Nessuno impedisce di parlare ai montoni; e che per ciò? Essi si accontentano di belare.

Permettete a chi, nel profondo del cuore, è maomettano, ebreo o cristiano, di dire quello che gli passa per la testa: egli belerà come prima. Ma se qualcuno vi toglie la libertà di parlare e di ascoltare, esso sa valutare molto bene il vantaggio che da questo atto ritrae, poichè voi potreste benissimo essere tentato di dire o intendere qualche cosa che intaccherebbe la rinomanza di questo «Qualcuno».

Chi vi concede la libertà sono degli scaltri che sanno di dare più di quello che hanno. Essi non vi danno nulla di quello che loro appartiene, bensì della merce rubata: vi danno la vostra propria libertà; ed essi ve la *danno*, non solo perchè non ve la prendiate, ma per impedirvi di chiedere la resa dei conti ai ladri. Astuti come sono, essi sanno bene che una libertà concessa (o elargita) non è libertà e che solo la libertà che si *prende*, quella degli egoisti, naviga a vele spiegate. Una libertà ricevuta in regalo abbassa le vele non appena si solleva il vento o si annuncia la tempesta; essa deve sempre essere guidata da una brezza dolce e moderata.

Questo ci mostra la differenza tra l'autoliberazione e l'emancipazione. Chiunque «appartiene all'opposizione» reclama a gran voce l'«emancipazione». I principi devono proclamare i loro popoli «maturi», cioè emanciparli! Se col vostro modo di agire dimostrate d'essere maturi, non sapete che farne dell'emancipazione: se non siete maturi, non siete neanche degni dell'emancipazione: e non sarà essa che affretterà la vostra maturità. I Greci maturi cacciarono i loro tiranni; e il figlio maggiorenne si rende indipendente dal padre. Se i Greci avessero atteso dai loro tiranni la grazia che li dichiarava fuori di tutela, avrebbero dovuto aspettare per ben molto tempo. Un padre, il cui figlio non ne vuol sapere d'essere maggiorenne, se è sensato, lo mette alla porta; e l'imbecille non ha che quello che si merita.

Colui al quale viene accordata la libertà non è che uno schiavo emancipato, è un *libertinus*; è un cane che trascina seco un capo della sua catena: à un servo sotto le spoglie di uomo libero; è come l'asino nella pelle del leone.

Gli Ebrei emancipati non valgono più di prima; essi si trovano

semplicemente più a loro agio come Ebrei: bisogna tuttavia riconoscere che chi alleggerisce il proprio stato è più che un cristiano religioso, perchè quest'ultimo non potrebbe farlo senza essere incosciente. Ma, emancipato o no, un Ebreo, resta Ebreo; chi non si libera di se stesso non è che un «emancipato». Lo Stato protestante ha un bel liberare (emancipare) i Cattolici; siccome questi non si liberano da se stessi rimangono dei Cattolici.

Abbiamo già parlato più sopra dell'interesse personale e del disinteresse. Gli amici della libertà fanno fuoco e fiamme contro l'interesse personale, perchè non seppero, coi propri sforzi religiosi per conquistare la libertà, liberarsi dalla nobile, sublime «abnegazione». Il Liberale muove guerra all'egoismo, perchè l'egoista si interessa di una cosa non per amore di questa cosa in sè ma per amore di se stesso: la cosa deve servirgli. È da egoista non accordare alla cosa alcun valore proprio o «assoluto» e fare di se stesso la misura di questo valore. Sovente si cita come un carattere ignobile di egoismo pratico il caso di coloro che fanno dei propri studi un mezzo per guadagnarsi il pane (*Brotstudium*); ciò è, dicono, una vergognosa profanazione della scienza. Ma io mi domando a che cosa d'altro potrebbe servire la scienza? Francamente, colui che non sa impiegarla in modo migliore che per guadagnarsi un pezzo di pane, dimostra un egoismo abbastanza trascurabile, perchè la sua potenza di egoismo è delle più limitate; ma bisogna essere un ossesso per biasimare in ciò l'egoismo e la profanazione della scienza.

Il Cristianesimo, incapace di apprezzare l'Unico nell'individuo, nel quale vede soltanto la dipendenza e la relatività, fu, a propriamente parlare, una *teoria sociale*, una dottrina della vita in comune, tanto dell'uomo con Dio quanto dell'uomo con l'uomo; quindi esso disprezza profondamente tutto ciò che è «proprio», particolare all'individuo. Nulla è più cristiano delle idee espresse con le parole tedesche *Eigennutz* (interesse egoista), *Eigensinn* e *Eigenwille* (capriccio, ostinazione, ecc.). *Eigenheit* (individualità, particolarità), *Eigenliebe* (amor proprio, ecc.), le quali tutte racchiudono l'idea di *Eigen* (proprio, particolare).

Il linguaggio cristiano ha a poco a poco deformato il senso di innumerevoli vocaboli che, antecedentemente onorevoli, sono diventati termini di biasimo: perchè non dovremmo noi riabilitarli? così, la parola *Schimpf*, che in origine

significava «scherzo, burla, celiare», oggi invece si è tramuta in «oltraggio, affronto, scherno», perchè lo zelo cristiano non intende lo scherzo, e qualunque passa tempo è ai suoi occhi una perdita di tempo; *Frech*, «insolente, audace», voleva semplicemente dire «ardito, coraggioso»; *Frevel*, il «misfatto», non era che l'«audacia». Si sa per quanto tempo la parola «Ragione» è stata guardata di malocchio.

Il nostro linguaggio si è così a poco a poco uniformato al pensiero cristiano; e la coscienza universale è ancora troppo cristiana per non arretrare spaventata dinanzi al non-cristiano, come dinanzi a qualche cosa di imperfetto o di cattivo; ecco perchè l'interesse personale, egoista, è così poco stimato.

«Egoismo», in senso cristiano, significa qualche cosa come interesse esclusivo per ciò che è utile all'uomo carnale. Ma questa qualità d'uomo carnale è dunque la mia sola proprietà? Forse che *mi appartengo*, abbandonandomi alla sensualità? E a me stesso, alla *mia propria* vocazione che obbedisco, quando ascolto la mia carne, i miei sensi? Io sono veramente *mio* soltanto quando sono sottomesso alla mia propria potenza e non a quella dei sensi, come nemmeno a quella di chiunque altro che non sia *me stesso* (Dio, uomini, autorità, legge, Stato, Chiesa, ecc.). Quello che il *mio egoismo* ricerca è ciò che mi conviene e mi è utile, l'autonomo e l'autocrate.

Ad ogni istante si è, d'altronde, obbligati a inchinarsi davanti a questo interesse personale tanto diffamato, come al motore universale e onnipossente.

Nella seduta del 10 febbraio 1844 Welcker invoca all'appoggio di una mozione la mancanza di indipendenza dei giudici, e pronuncia un lungo discorso per dimostrare che dei magistrati i quali vanno soggetti ad essere licenziati, trasferiti, destituiti, pensionati; insomma, esposti a vedersi rimpiazzati e calpestati per via amministrativa, perdono ogni loro autorità e stima: il popolo stesso rifiuta loro il proprio rispetto e la propria fiducia. «Tutta la magistratura — esclama Welcker — è demoralizzata da questa dipendenza!». Per chi sa leggere tra le righe, ciò significa che i giudici trovano meglio il loro tornaconto a giudicare in conformità alle intercessioni ministeriali, che secondo il senso della legge. Come porvi

rimedio? Forse si potrebbe far rilevare ai giudici tutta la loro ignominiosa, venalità, nella speranza di vederli ritornare in loro stessi e porre la giustizia al disopra del loro egoismo? No: il popolo non si eleva a una così romantica confidenza; esso sente troppo bene che l'egoismo è il più possente di tutti i motivi. Lasciamo dunque le loro funzioni di giudici a coloro che le hanno esercitate finora, benchè noi siamo convinti che essi non cessarono e non cesseranno mai di agire da egoisti. Solamente, facciamo in modo che essi non vedano più il loro egoismo incoraggiato dalla venalità del diritto; che essi, al contrario, siano abbastanza indipendenti, dal governo, per non avere ad ogni istante da optare tra la giustizia e i loro interessi; che il loro «interesse bene inteso» non sia giammai compromesso dalla legalità delle loro sentenze, e sia reso facile di riscuotere un buon compenso senza alienarsi la considerazione pubblica.

Dunque Welcker e i Badesi non si sentono tranquilli se non quando fanno entrare in gioco l'egoismo. Che cosa si deve pensare allora delle belle frasi sul disinteresse di cui si empiono incessantemente la bocca?

I miei rapporti con una causa che difendo per egoismo non sono gli stessi che ho con la causa che servo per disinteresse. Ecco la pietra di paragone che permette di distinguerli: verso questa ultima io posso *essere colpevole*, posso commettere un *peccato*, mentre non posso che *perdere* la prima, allontanarla da me, cioè commettere a suo riguardo una *imprudenza*. La libertà del commercio partecipa a questo duplice modo di vedere; essa viene da una parte considerata per una libertà che può essere accordata o tolta secondo le circostanze; dall'altra per una libertà che dev'essere sacra in ogni circostanza.

Se una cosa in sè e per se stessa non m'interessa, se non la desidero per suo amore, la desidererò semplicemente per la sua *opportunità*, per la sua utilità, e in vista di un altro scopo. Come, per esempio, le ostriche che amo per il loro gradito sapore. Per l'egoista, ogni cosa non sarà che un mezzo, del quale è, in ultima analisi, lui stesso il fine: deve quindi egli proteggere ciò che non gli serve? Il proletario, per esempio, deve proteggere lo Stato?

L'*individualità*, racchiude in se stessa tutte le *proprietà*, e riabilita ciò che il linguaggio cristiano aveva disonorato. Ma l'individualità non ha alcuna misura esteriore, perchè essa non è come la libertà, la moralità, l'umanità ecc., una *idea* — *Somma delle proprietà dell'individuo*, essa non è che il segno del suo *proprietario*.

II.

IL PROPRIETARIO.

Io sarò «io» e conquisterò ciò che è Mio, pel tramite del Liberalismo?

Chi considera per suo simile il Liberalismo? L'Uomo! Sii uomo soltanto — e tu ne sei uno — ed il Liberale ti chiamerà fratello. Egli non si preoccupa delle tue opinioni e delle tue aspirazioni private, dal momento che in te non può vedere che l'Uomo!

Poco gli importa di ciò che tu sei in *privatim*, perchè se è logico, i suoi principî gli vietano rigorosamente di attribuirti il minimo valore; egli non vede in te che ciò che tu sei in *generatim*; in altri termini: egli vede in te non *te stesso*, ma la *specie*, non Pietro o Paolo, ma l'Uomo: non il reale o l'unico, ma la tua essenza od il tuo concetto; non l'individuo in carne ed ossa, ma lo *spirito*.

Fino a tanto che tu sei semplicemente Pietro, non sei il suo simile, perchè egli è Paolo e non Pietro; soltanto come Uomo tu sei ciò che egli è. Se egli è veramente un Liberale e non un egoista incosciente, tu, Pietro, ai suoi occhi, è come se non esistessi; ciò che, tra parentesi, gli rende abbastanza facile il suo «amore fraterno»; egli ama in te non Pietro, di cui non sa e non vuole sapere niente, ma unicamente l'Uomo.

Non vedere in te e in me altro che l'«Uomo», e spingere all'estremo il modo di vedere cristiano, secondo il quale gli uomini non sono gli uni per gli altri che un *concetto* (per esempio, quello di aspirare alla felicità eterna, ecc.)

Il Cristianesimo propriamente detto ci riunisce ancora un concetto meno generale: così noi siamo «i figli di Dio», coloro cui «agita lo Spirito di Dio» (1. *Romani* 8, 14.); tuttavia non tutti possono vantarsi d'essere i figli di Dio, ma «lo stesso Spirito che testimonia davanti al nostro Spirito che noi siamo figli di Dio, dimostra pure quali sono i figli del Diavolo» (2. *Confrontare Romani* 8. 14 con I *Ioh.* 3, 10.). Per essere figlio di Dio,

bisogna non essere figlio dei Diavolo; la famiglia divina esclude certi uomini. Basta, al contrario, per essere *figli degli uomini*, cioè uomini, appartenere alla specie umana, essere degli esemplari di questa specie. Ciò che sono, *io*, non ti riguarda, se tu sei un buon liberale; tu ignori e devi ignorare i miei *affari privati*; ti basta che noi siamo figli di una stessa madre, la specie umana: come «nato dall'uomo», io sono il tuo simile.

Che cosa sono io dunque per te? Sono forse l'*io* carne ed ossa che tu vedi? Tutt'altro! Questo *io*, con i suoi pensieri, le sue risoluzioni e le sue passioni, è ai tuoi occhi «qualche cosa di privato» che non ti riguarda, una «cosa a sè». Come «cosa per te» non esiste che il mio concetto; il concetto della specie cui appartengo, l'Uomo, il quale può chiamarsi tanto Pietro, quanto Paolo o Michele. Tu vedi in me non «me stesso», il reale e il corporeo, ma l'irreale, il fantasma — un *Uomo*.

Nel corso dei secoli del Cristianesimo, qualunque specie di genti passarono, volta a volta, per «nostri simili»; ma noi non li abbiamo giudicati sempre secondo quello *spirito* che ci attendevamo da essi; il nostro simile fu, per esempio, quello il cui *spirito* manifestava il bisogno di redenzione; più tardi, quello che possedeva lo *spirito* di buona volontà; infine quello che aveva *spirito* e viso umani. Così variò il fondamento dell'«ineguaglianza».

Dal momento che si concepì la eguaglianza, come eguaglianza dello *spirito umano*, si è scoperto una eguaglianza che abbraccia veramente *tutti* gli uomini; perché chi oserebbe negare che noi, uomini, non possediamo uno spirito umano, o meglio, che noi non abbiamo altro spirito all'infuori di quello umano?

Ci siamo forse per ciò più avanzati dal principio del Cristianesimo? Il nostro spirito doveva allora essere *divino*, oggi deve essere *umano* ma se il divino non bastava ad esprimerci, come potrà l'umano rivelare tutto quello che *noi siamo*? Feuerbach, per esempio, crede di aver scoperto la verità allorchè umanizza il divino. Se Dio ci ha fatto crudelmente soffrire, l'«Uomo» può martirizzarci ancora più terribilmente. Diciamolo in poche parole: se noi siamo uomini, questa qualità d'uomo è la minima in noi, e non ha significazione e importanza che come una delle nostre *proprietà*, come

contributo a formare la nostra *individualità*. Certo, io sono, tra l'altro, un uomo, come sono, per esempio un essere vivente, un animale, un europeo, un berlinese, ecc.; ma la stima di chi apprezzerrebbe in me soltanto l'uomo o il berlinese mi è affatto indifferente. Perchè? Perchè egli apprezzerrebbe una delle mie *proprietà* e non *Io*.

Così è per lo *spirito*. Io posso annoverare tra i miei attributi uno spirito cristiano, uno spirito leale, ecc.; e questo spirito è la mia proprietà; ma io non sono questo spirito: egli appartiene a *me*, non io a lui.

Noi ritroviamo dunque nei Liberali l'antico disprezzo dei Cristiani per l'*Io*, per Pietro o Paolo in carne ed ossa. Invece di prendermi per quello che sono, non si considerano che le mie proprietà, i miei attributi, e se si conclude con me una alleanza onorevole, ciò non è che per l'amore della «mia borsa»: si sposa quello che ho, non quello che sono. Il Cristiano si attiene al mio spirito e il Liberale alla mia umanità.

Ma se lo spirito, questo spirito che non è tenuto in conto quale una *proprietà* dell'*Io* reale e corporeo, ma come l'*Io* stesso, è un fantasma, anche l'Uomo nel quale si vuole riconoscere non uno dei miei attributi, ma l'*Io* propriamente detto, non è che un fantasma, un pensiero, un concetto.

Ecco perchè il Liberale si aggira, incessantemente, senza poterne mai uscire, entro la stessa cerchia in cui è ristretto il Cristiano. Come lo spirito dell'umanità, cioè l'Uomo, abita in te, tu sei un uomo; atteso che l'Uomo, il, quale è in te, è un secondo Io, benchè sia il tuo vero e «migliore» Io, egli resta al di là di te, e tu devi fare ogni sforzo per divenire interamente Uomo. Sforzo altrettanto sterile quanto quello del Cristiano per diventare interamente uno spirito beato!

Ora che il Liberalismo ha proclamato l'Uomo, si può dire che il Cristianesimo è stato spinto così alle sue ultime conseguenze; e che fino dalle sue origini il Cristianesimo non si è proposto altro compito se non quello di realizzare l'Uomo, il «vero Uomo». Si comprende dunque che è un errore credere che il Cristianesimo accorda all'*Io* un valore infinito, come lo farebbe pensare, per esempio, la dottrina dell'immortalità, la cura dell'anima, ecc. No: questo valore, esso lo attribuisce soltanto all'*Uomo*.

L'Uomo solo è immortale; e come Uomo io pure lo sono. Allo stesso modo che il cristianesimo insegnò che nessuno perisce interamente; così il Liberalismo dichiara che tutti gli uomini sono uguali; ma, eternità da una parte, eguaglianza dall'altra, esse concernono soltanto l'*Uomo* che è in me e non l'io. Solo perchè io sono l'ospite dell'Uomo io non muoio: così come si dice, per esempio, che «il Re non muore». Luigi muore; ma il Re sopravvive; io muoio, ma il mio spirito, l'Uomo, sopravvive. Si è trovato una formula per identificare completamente io e Uomo, e si emise questo voto: «Divenite conformi alla vera essenza della specie». (Z. B. Marx negli *Annali* franco-tedeschi, p. 177).

La *religione dell'Umanità* non è che l'ultima metamorfosi della religione cristiana. Il Liberalismo, infatti, è una religione in quanto che mi separa dalla mia essenza, la pone al disopra di me, e innalza l'Uomo all'altezza in cui le altre religioni fanno aleggiare il loro dio o i loro idoli: perchè fa un al di là di ciò che è mio e non dovrebbe essere altro; e fa dei miei attributi, della mia proprietà, qualche cosa che mi è estraneo, cioè un «essere», una entità: in breve, il Liberalismo è una religione, perchè mi umilia ai piedi dell'Uomo e mi crea una «vocazione». Per le forme stesse che riveste, il Liberalismo svela ancora la sua natura di religione: egli esige una devozione fervente all'essere supremo, l'Uomo, «una volta che agisce e offre delle prove del suo zelo: un fervore che non si intiepidisce» (L. BR. BAUER, *Judenfrage*, p. 61.). Ma siccome il Liberalismo è una religione umana, i suoi gregari debbono essere *tollerati* verso coloro che professano un'altra religione, (ebraica, cristiana, ecc.); ed è di questa tolleranza che Federico il Grande diede prova verso chiunque adempiva ai propri doveri di suddito, lasciandoli liberi di provvedere nel modo che più credevano conveniente alla salvezza della propria anima. Questa religione deve innalzarsi ad una universalità abbastanza elevata per separarsi da tutte le altre che vengono ritenute «sciocchezze private», e verso le quali ci si comporta molto *liberamente* in considerazione della loro stessa inconcludenza.

Si può chiamare «*Religione di Stato*», la religione dello «Stato libero», non nell'antico senso di religione preferita e privilegiata dello Stato, ma perchè essa è la religione che lo «Stato libero» è, non solamente autorizzato, ma obbligato ad esigere da ciascuno dei suoi membri, siano essi del resto *privatim* ebrei, cristiani, ecc. Essa ha per lo Stato la stessa

importanza della pietà filiale per le famiglie. Perchè la famiglia sia accettata, riconosciuta e mantenuta tale da coloro che ne fanno parte, bisogna che ciascuno dei suoi membri consideri sacri i vincoli del sangue, e che provi per questo vincolo della pietà, un rispetto che santifica ciascuno dei suoi consanguinei.

Qual'è l'idea più elevata che lo Stato possa proporsi di realizzare? Certo quella d'essere una vera Società umana; una società nella quale possa essere ammesso come membro chiunque è veramente Uomo, cioè che *non sia non-uomo*. Per quanto grande possa essere la tolleranza di uno Stato, essa s'arresta davanti al non-uomo, all'*inumano*. Tuttavia questo «non-uomo» è uomo, questo «inumano» è lui pure qualche cosa d'umano, qualche cosa di possibile unicamente a un uomo e non a un animale; questo inumano è un «possibile umano». Ma benchè il non-uomo sia un uomo, lo Stato lo esclude dal proprio seno, l'imprigiona, e fa d'un ospite dello Stato l'ospite di una prigione (d'un manicomio o d'una casa di salute, secondo il Comunismo).

È facile definire con termini aridamente tecnici che cosa si intende per un non-uomo: è un uomo che non corrisponde al *concetto Uomo*; come l'inumano è qualche cosa di umano che non coincide con l'insieme di attributi che formano il concetto di umano. È questo ciò che la logica chiama una «tautologia». Si può infatti emettere questo giudizio, che un uomo possa non essere Uomo, a meno di ammettere l'ipotesi che il concetto Uomo possa esser separato dall'uomo esistente, l'essenza di esso dal fenomeno? Si dice: *sembra* un uomo; ma non lo è.

E da molti secoli che gli uomini si accontentano di questa «petizione di principi»! Eppure, vedi caso strano, in tutto quel tempo non esistevano che i *non-uomini*. Quale è l'individuo che ha sempre corrisposto al suo concetto? Il Cristianesimo conosce un solo ed unico Uomo: Cristo; e quest'uomo, è, dal punto di vista opposto, un *non-uomo* è un uomo sovrumano, un «Dio». L'uomo reale è il «non-uomo».

Questi uomini che non sono uomini, che cosa potrebbero essere altro se non dei fantasmi? Ogni uomo reale che non corrisponde al concetto «Uomo» o non

è «conforme al genio della specie» è uno spettro. Ma se faccio mio, se riduco a essere uno dei miei attributi, una delle mie *proprietà*, quest'Uomo che fino ad ora era esclusivamente il mio ideale, il mio dovere, la mia essenza o il mio concetto, e come tale aleggiava al disopra di me e al di là di me; se faccio in modo che l'Uomo non sia più che la mia umanità, il mio modo di essere, e che ciò che compio sia umano per la sola ragione che sono io che lo faccio e non perchè ciò risponde al concetto d'«Uomo», resterò io ancora un non-uomo? Io sono in realtà l'Uomo e il non-uomo tutto insieme; perchè sono in pari tempo uomo e di più che uomo: io sono l'Io di questa individualità che è mia e a me solo appartiene.

Si doveva finalmente giungere al punto da non esortarci più ad essere semplicemente dei Cristiani, ma ad esigere che noi diventassimo degli «uomini». In verità noi non diventammo mai veramente dei Cristiani; noi rimanemmo sempre dei «poveri peccatori»; (il Cristiano è pure un ideale inaccessibile); ma l'assurdità di quei voti non era allora così evidente; ed era più facile illudersi di quello che sia ora, che ci domandano, a noi che siamo uomini, operiamo da uomini e non sapremmo essere altra cosa nè agire altrimenti, d'essere Uomini e «realmente Uomini».

I nostri Stati moderni, sempre aggrappati alle vesti della loro madre Chiesa, ci impongono ancora diversi obblighi (quello di appartenere a una confessione religiosa, per esempio) che non sono strettamente di loro competenza; ma, insomma, essi non rinnegano il loro significato, allorchè vogliono essere considerati come *Società umane*, delle quali ogni uomo può essere membro, come uomo, quand'anche godesse di meno privilegi che non gli altri coaffigliati. La maggior parte degli Stati accolgono i gregari di tutte le religioni e li irreggimentano, senza distinzione di razza e di nazionalità: Ebrei, Turchi, Mori, possono diventare cittadini francesi. Lo Stato non pone altra condizione che quella di essere *uomini*. La Chiesa, che è riunione di fedeli, non può accogliere nel proprio seno qualunque uomo; lo Stato, essendo una Società di uomini, lo può. Ma il giorno in cui lo Stato si deciderà d'essere rigorosamente conseguente al proprio principio, e di non tener più conto nei suoi membri se non della loro qualità di Uomini (fino al presente anche gli Americani del Nord esigono, sia pur tacitamente, che coloro i quali vivono in mezzo a loro debbono professare una religione, fosse soltanto quella del bene e dell'amore)

non gli resterà che a discendere nella tomba che si è scavata con le proprie mani. I suoi, che egli suppone puramente Uomini, si riveleranno dei veri *egoisti*, ciascuno dei quali userà dello Stato per uno scopo egoista, con tutte le proprie forze di egoista. Con gli egoisti, la « Società umana » non può più esistere, perchè essi non si tratteranno più reciprocamente da Uomini, ma egoisticamente come un Io verso un Tu o un Voi radicalmente distinti e opposti.

Dire che lo Stato debba tener conto della nostra umanità, sarebbe come dire che debba fare assegnamento sulla nostra *moralità*. Vedere in altri un uomo e comportarsi a suo riguardo da uomo, si chiama agire moralmente: tutto l'« amore spirituale » del Cristianesimo si riassume in ciò. Se io vedo in te l'Uomo, così come vedo in me l'Uomo, e unicamente l'Uomo, io sarò per te quello che tu sarai per me, perchè in questo caso noi siamo ciò che i matematici chiamano due quantità eguali a uno stesso terzo: $A = C$ e $B = C$, quindi $A = B$; in altri termini: « io = Uomo » e « tu = Uomo »; quindi « io = tu »; tu ed io siamo la stessa cosa.

La moralità è incompatibile con l'egoismo, perchè essa non accorda alcun valore all'Io, ma soltanto all'Uomo. Se lo Stato è una Società d'uomini, e non una riunione di Io, ognuno dei quali pensa a se stesso, è facile rilevare che esso non può esistere senza la Moralità e che deve essere fondato su di essa.

Perciò lo Stato ed Io siamo nemici. Il bene di questa « Società umana » non mi interessa; io non mi sacrifico per essa; io non faccio che adoperarla per i miei fini; per poterla meglio e più sicuramente sfruttare, la converto in mia proprietà, e la faccio mia creatura: cioè la distruggo ed edifico al suo posto la *Società degli egoisti*.

Lo Stato, da parte sua, manifesta la propria ostilità a mio riguardo col pretendere che io sia un Uomo (ciò che sottintende che io potrei non essere tale e passare ai suoi occhi per un non-uomo) e mi fa dell'umanità un *dovere*. Esso esige inoltre che io mi astenga da ogni azione suscettibile di compromettere la sua esistenza; la esistenza dello Stato, lo stato delle cose regnanti, deve essermi sacro. Perciò io non debbo essere un egoista, ma un uomo « ben pensante » e « di retto agire »; insomma, « morale ». Davanti allo

Stato io debbo essere impotente, rispettoso, ecc.

Questo Stato, che non ha d'altronde attualmente alcuna realtà e deve essere ancora fondato, è l'ideale del Liberalismo progressista. Esso sarà una vera «Società umana» nella quale troverà posto chiunque è «Uomo». Il Liberalismo si propone di realizzare l'«Uomo», cioè di creargli un mondo, che sarà il mondo *umano* o la Società umana universale (comunista). «La Chiesa — si diceva — non poteva occuparsi che dello spirito: lo Stato deve incaricarsi dell'uomo tutto intero» (1. Hess, *Triarchie*, p. 76,). Ma l'Uomo non è forse anche lo *spirito*? Il nucleo dello Stato è l'«Uomo», questa irrealtà, e lo Stato stesso non è che una Società di Uomini. Il mondo creato dal credente (Spirito credente) si chiama Chiesa; il mondo creato dall'uomo (Spirito umano) si chiama Stato. Ma questo non è affatto il *mio* mondo. Ciò che io faccio non è mai «umano» *in abstracto* ma mi è sempre *proprio*; la *mia* opera d'uomo è differente da tutte le altre opere d'uomini; ed è appunto per questa differenza che essa è reale e *mi appartiene*. L'umano in sè è un'astrazione, e, per conseguenza, un fantasma, un essere immaginario.

Bruno Bauer (*Judenfrage*, p. 84) esprime l'opinione che l'ultima verità alla quale sia giunta la Critica, e la verità che il Cristianesimo stesso aveva sempre cercato, è l'«Uomo». «La storia del mondo cristiano è — dice — la storia delle più grandi battaglie che si siano combattute per la verità; perchè questa storia — e soltanto essa — è la storia della conquista della prima e dell'ultima verità: dell'Uomo e della libertà».

Sia: accettiamone il beneficio e ammettiamo che l'*Uomo* sia il risultato finale al quale giunse la storia del pensiero cristiano, e pur anche, di tutti gli sforzi degli uomini diretti verso la religione o l'ideale. Chi è adunque l'Uomo? Sono *Io*. *Io* sono l'*Uomo*, fine e risultato del Cristianesimo; *Io* sono il punto di partenza e la materia di una storia nuova, di una storia di godimento dopo quella del sacrificio; di una storia non più dell'Uomo e dell'Umanità, ma dell'*Io*.

L'Uomo — si dice — rappresenta l'universale. Ma se vi è qualche cosa di realmente universale, è appunto *Io* e il suo egoismo, perchè ognuno è un egoista e fa di se stesso il centro di tutto. Il puro egoista non è l'Ebreo, perchè l'Ebreo si sottomette ancora a Jeova; non lo è neppure il Cristiano, perchè il

Cristiano vive della grazia di Dio e si prosterne ai suoi piedi. Come Ebreo come Cristiano, un uomo non soddisfa che a certi suoi desideri, a determinati appetiti, non già *se stesso*; il suo egoismo è un *mezzo* egoismo, perchè è l'egoismo di un mezzo uomo, metà «se stesso» e metà «ebreo», o metà padrone e metà schiavo. Perciò Ebreo e Cristiano sono sempre parzialmente opposti: la metà dell'uno è la negazione d'una metà dell'altro: come uomini essi si riconoscono, come schiavi si respingono perchè servono due padroni differenti. Se potessero essere completamente egoisti, si escluderebbero *totalmente* e non tenderebbero che più ferma mente l'uno all'altro. Ciò che li avvilisce, non è già il contraddirsi reciprocamente, ma perchè si contraddicono solo a metà. Bruno Bauer, pensa, al contrario, che Ebrei e Cristiani potrebbero riguardarsi quali «Uomini» e trattarsi vicendevolmente come tali, se si spogliassero di quel modo d'essere particolare che li separa e fa loro un dovere di perpetuare questa separazione, per riconoscere nell'«Uomo» la loro «vera essenza». Dunque, secondo il suo modo di vedere, l'errore tanto degli Ebrei quanto dei Cristiani consisterebbe in ciò che essi pretendono di essere ed avere qualche cosa «a parte», invece d'essere semplicemente degli Uomini e di tendere verso l'umano, cioè verso i «diritti universali dell'Uomo». Il loro errore fondamentale consisterebbe, dunque, nel ritenersi gli «eletti» e credersi possessori di «privilegi»; insomma, in senso generale, di credere all'esistenza del *privilegio*. Ed egli risponde loro opponendogli i diritti universali dell'Uomo. I diritti dell'Uomo!

L'uomo è l'*Uomo in generale*, e ognuno è uomo. Ognuno, dunque, deve possedere gli eterni diritti dei Comunisti, nella completa «democrazia», o, come sarebbe più appropriato chiamarla, «antropocrazia». Ma solo *io* ho tutto ciò che mi procuro; come Uomo, non ho nulla. Si vorrebbe che ogni uomo godesse di tutti i beni, semplicemente perchè porta il titolo di Uomo. Ma io do importanza al mio Io non già al fatto che «sono uomo».

L'uomo è qualche cosa per me in quanto che esso è il mio *attributo* (la mia proprietà); così come è dell'umanità, della virilità e della femminilità. L'ideale degli antichi era la virilità; la virtù per essi era *virtus* e *arete*, il coraggio virile. Che pensare di una donna la quale non volesse essere perfettamente «donna»? Essere donna non è possibile a tutte; ed io so che per moltissime, quesito è un ideale inaccessibile. Ma la donna è, per la sua stessa

natura, «femmina», e la «femminilità» è, uno degli elementi della sua individualità; perciò è inutile ricercare in essa la vera «femminilità». Io sono uomo come la terra è un astro. Sarebbe altrettanto ridicolo impormi come missione d'essere «veramente uomo» quanto pretendere dalla terra d'essere «veramente astro».

Allorquando Fichte dice: l'«Io è tutto», ciò sembra perfettamente in armonia con la mia teoria. Soltanto l'Io non è tutto, ma *distrugge* tutto; e solo l'Io che decompone se stesso, l'Io che non è mai, l'Io finale è realmente Io. Fichte parla di un Io «assoluto», mentre io parlo di me, dell'Io perituro.

E ben facile ammettere che *Uomo* ed *Io* sono sinonimi. E noi sentiamo Feuerbach, per esempio, dichiarare che il termine «Uomo» non deve applicarsi che all'Io assoluto, alla *specie*, e non all'Io individuale, effimero e caduco. Egoismo e umanesimo dovrebbero significare la stessa cosa; tuttavia, secondo Feuerbach, se l'individuo «può sorpassare i limiti della propria individualità non può invece innalzarsi al di sopra delle leggi e dei caratteri essenziali della specie cui appartiene». Solamente, la specie non è nulla; e l'individuo che sorpassa i limiti della propria individualità, è perchè esso è sempre più individuale; egli è individuo solo in quanto si eleva, sorpassa, e non rimane quello che è: altrimenti è finito, morto. L'Uomo non è che un ideale; e la specie non è che un pensiero. Essere *un* uomo non significa rappresentare l'ideale *dell'Uomo*, ma essere se stesso, l'individuo. Che cosa debbo fare per realizzare l'*umano in generale*? Il mio compito è di soddisfarmi, di bastare a me stesso. Sono Io la mia specie; io sono senza norma, senza leggi, senza modello, ecc. Potrà darsi che io non possa fare di me che pochissima cosa; ma questo poco è tutto; questo poco vale molto di più di ciò che potrebbe fare di me una forza estranea, la disciplina della Morale, della Religione, della Legge, dello Stato, ecc. Vale meglio — se si può, tuttavia, parlare qui di meglio o di peggio — un fanciullo indisciplinato che un fanciullo «modello»; vale meglio l'uomo che si rifiuta a tutti e a tutto, che non colui che si sottomette sempre: il recalcitrante, il ribelle, possono ancora formare la propria individualità; mentre il benevolo, l'ubbidiente, il sottomesso, gettato nel crogiuolo generale della «specie» è da essa determinato: la specie è per esso una legge. Ho detto *determinato*, cioè *destinato*, perchè che cos'è la specie per esso, se non destino, la sua

«destinazione» o la sua «vocazione»?

Che io mi proponga per ideale l'umanità, la specie, e mi rivolga verso questa mèta; o che rivolga le mie aspirazioni verso Dio o Cristo, non vedo in ciò alcuna differenza essenziale; la mia vocazione è tutt'al più, nel primo caso, più indeterminata, più vaga, più fluttuante.

Allo stesso modo che l'individuo rappresenta tutta la natura, così egli rappresenta anche la specie.

Ciò che io sono *determina* necessariamente tutto quello che faccio, penso, ecc.: in breve, tutte le mie manifestazioni. L'Ebreo, per esempio, non può volere che tale cosa, non può «dimostrarsi» che tale e non altro; il Cristiano, qualunque cosa faccia, non può che rivelarsi e manifestarsi cristiano. Se ti fosse possibile d'essere nient'altro che Ebreo o Cristiano, tu non produrresti che degli ebrei o dei cristiani. Ma ciò non è possibile; e tutta la tua condotta è quella di un egoista, di un peccatore contro il concetto ebreo, cristiano, ecc., perchè tu non sei Ebreo. Siccome l'egoismo sprizza fuori da per tutto, si è ricercato un concetto abbastanza vasto e comprensivo per esprimere realmente tutto quello che tu sei; un concetto che, essendo la tua vera natura, implicasse tutte le leggi che regolano la tua attività. E quello che si è trovato di più perfetto in questo genere è l'«Uomo». Come Ebreo tu sei troppo poco, e l'ebreo non è il tuo dovere; essere Greco o Tedesco non basta. Sii Uomo e avrai tutto: scegli l'umano come tua vocazione.

Noi sappiamo ormai che cosa è il dovere, e possiamo comporre il nuovo catechismo. Di nuovo il soggetto è subordinato al predicato, il particolare al generale; la dominazione è umanamente assicurata a una *Idea*, ed il terreno è preparato per una novella *religione*. Noi abbiamo progredito nel dominio della religione e particolarmente del Cristianesimo; ma non abbiamo fatto un passo per uscirne.

Questo passo ci condurrebbe all'*indicibile*; perchè la lingua indigente non ha parola per l'Io, e il «verbo», il *logos*, allorchè viene applicato all'Io, è una vana «parola».

Si cerca la *mia essenza*; questa non è l'Ebreo, il Tedesco, ecc.: essa è

l'«Uomo». «L'Uomo è la mia essenza».

Io sono antipatico a me stesso, mi ripugno, mi faccio schifo e orrore; oppure non basto mai e non faccio mai abbastanza per me stesso. Da tali sentimenti nasce l'auto-negazione, l'auto-critica. La religiosità comincia con l'abnegazione e finisce con la critica radicale.

Io sono ossesso e voglio esorcizzare lo «Spirito maligno». Come fare? — Commettere arditamente il peccato più nero agli occhi dei Cristiani: bestemmiane lo Spirito Santo. «Se qualcuno bestemmia contro lo Spirito Santo, non riceverà mai il perdono e si renderà meritevole d'una condanna eterna». Io non voglio il perdono e non temo il castigo.

L'Uomo è l'ultimo degli spiriti cattivi, l'ultimo fantasma e il più fecondo in imposture e in inganni: è il più sottile mentitore che si sia nascosto sotto la maschera dell'onestà; è il padre della menzogna.

L'Egoista che insorge contro i doveri, le aspirazioni e le idee del presente commette inesorabilmente la suprema *profanazione*: nulla gli è sacro!

Sarebbe assurdo sostenere che non vi siano alcune potenze superiori alla mia. Ma la posizione che prenderò a loro riguardo sarà alquanto differente da quella che sarebbe stata nelle età religiose: io sarò il nemico di ogni potenza superiore, mentre la religione ci insegna di amicarcela e ad essere verso di essa umili.

Il sacrilego concentra le proprie forze contro qualunque *timore di Dio*, perché il timor di Dio gli toglierebbe ogni impero sulle cose ritenute per sacre. Che sia Dio o l'Uomo il quale esercita sull'Uomo-Dio la potenza santificante; che sia alla santità di Dio o a quella dell'Uomo che rivolgiamo i nostri omaggi, ciò non toglie importanza al timor di Dio: l'Uomo, divenuto «essere supremo», sarà l'oggetto della stessa venerazione che il Dio; Essere supremo della religione *sensu strictiori* entrambi esigono da noi e ci impongono timore e rispetto.

Il timore di Dio propriamente detto è da lungo tempo scosso; e la moda è un «ateismo» più o meno cosciente, riconoscibile esteriormente dall'abbandono generale degli esercizi del culto. Ma tutto quello che fu tolto a Dio venne attribuito all'Uomo; e la potenza dell'Umanità s'accrebbe in ragione della importanza che veniva a mancare alla *pietà*: l'Uomo è il Dio dell'oggi; e il

timore dell'uomo ha preso il posto dell'antico timor di Dio.

Ma siccome l'Uomo non rappresenta che un altro Essere supremo, l'Essere, supremo ha subito una semplice metamorfosi; e il timore dell'Uomo non che è un differente aspetto del timor di Dio.

I nostri atei sono gente pia.

Se durante i tempi cosiddetti feudali noi ricevevamo ogni cosa in feudo da Dio, il periodo liberale ci ha costretti nella medesima considerazione di vassalli dell'Uomo. Dio era il Padrone, ora è l'Uomo il Padrone; Dio era il Mediatore, al presente lo è l'Uomo; Dio era Spirito, e lo Uomo oggi è lo Spirito. Sotto questo triplice rapporto il vassallaggio si è trasformato: in primo luogo, noi riceviamo dall'Uomo onnipotente la nostra potenza, la quale emanando da un'autorità superiore, non si chiama potenza o forza, ma Diritto; il «Diritto dell'Uomo». In secondo luogo, noi dobbiamo ad esso la nostra situazione nel mondo, perchè è il mediatore che coordina le nostre *relazioni*, e queste, per conseguenza non possono che essere «umane». Infine, teniamo da lui *noi stessi*, cioè il nostro proprio valore, o tutto ciò di cui siamo degni, perchè noi non, abbiamo alcun valore se egli non abita in noi e se noi non siamo «umani». — La potenza è dell'Uomo, il mondo è dell'Uomo ed io sono dell'Uomo.

Ma in quali termini dovrò dichiarare che *Io* sono il mio Giustificatore, il mio Mediatore, il mio Proprietario? lo dirò quindi così:

La mia potenza è la mia proprietà.

La mia potenza mi *offre* la proprietà.

Io *sono* me stesso la mia potenza; e io sono per essa la mia proprietà.

m

1. — LA MIA POTENZA.

Il *Diritto* è lo Spirito della Società. Se la Società ha una volontà è precisamente questa volontà che costituisce il Diritto: la Società non esiste che per il Diritto. Ma siccome essa non esiste che per il fatto di esercitare una *sovranità* sull'individuo, si può dire che il Diritto è la sua *volontà sovrana*. «*La giustizia è il frutto della Società*» disse Aristotile.

Ogni diritto esistente è un diritto *straniero*, un diritto che mi si «accorda», di cui mi si «permette di godere». Avrò il buon diritto dalla mia parte perchè il mondo intero mi dà ragione? Che cosa sono dunque i miei diritti nello Stato o nella Società, se non dei diritti esteriori, dei diritti che io tengo *da altri*? Se un imbecille mi dà ragione, tosto il mio diritto mi diventa sospetto, perchè non tengo in considerazione la sua approvazione. Ma se fosse anche un saggio che mi approva, io non potrei per ciò dire di aver ragione. Il fatto di aver ragione o torto è assolutamente indipendente dall'approvazione del pazzo o del savio.

Tuttavia è per ottenere questo diritto, il quale non è che l'altrui approvazione, che noi ci siamo finora affaticati. E per cercare il nostro diritto ci rivolgiamo a un tribunale. A quale? A un tribunale regio, papale, popolare, ecc. Il tribunale del Sultano può essere l'organo di un altro diritto che non sia quello che piace al Sultano di designare come il vero diritto? Può esso darmi ragione allorchè io reclamo un diritto che non corrisponde a ciò che il Sultano chiama diritto? Può, per esempio, accordarmi il diritto di alto tradimento, se quest'ultimo non è considerato dal Sultano quale un diritto? Questo tribunale — il tribunale della censura, per esempio — può riconoscermi il diritto di esprimere liberamente la mia opinione, se il Sultano non vuol sentir parlare di questo *mio diritto*? Che cosa domando dunque a quel tribunale? Io gli domando il diritto del Sultano non il *mio diritto*: io gli domando un diritto *straniero*. È vero però che allorquando il diritto altrui concorrerà col mio potrò allora trovare pure il mio diritto.

Lo Stato non permette che due uomini vengano alle mani: egli si oppone al duello. Qualunque rissa è punita, anche quando nessuno dei contendenti chiama in soccorso la polizia; eccezione fatta però del caso in cui i contendenti invece di essere io e tu, sono un *capo di famiglia* e suo figlio: la *famiglia*, e il padre in suo nome, ha dei diritti che io, come individuo, non ho.

La *Gazzetta di Voss* (Vossische Zeitung) ci presenta il tipo dello Stato fondato sul Diritto. Qui ogni cosa deve essere definita dal giudice e da un tribunale. Il tribunale supremo della censura è per essa un tribunale che «stabilisce il Diritto» e la *Giustizia*. Quale diritto? quale giustizia? Quello della censura. Perchè noi riconosciamo come buone le sentenze di quel tribunale, bisognerebbe che ritenessimo giusta la censura. Si pensa tuttavia che questo tribunale costituisce una garanzia. Sì; esso è una garanzia, ma contro l'errore individuale di un censore; esso protegge il magistrato incaricato di applicare la legge, mettendo la sua volontà al riparo delle errate interpretazioni di questa legge: ma lo scrittore è tanto più duramente sottomesso alla legge quanto più l'autorità è rafforzata dalla «sacra potenza del Diritto».

Che il diritto sia con me o contro di me, nessun altro all'infuori di me stesso, può essere il mio giudice. Tutto al più gli altri possono giudicare se il mio diritto è o non è d'accordo col loro, e apprezzare se, per essi pure, ciò che è per me un diritto lo è anche per loro.

Esaminiamo ancora la questione da un altro punto di vista. Nei domini del Sultano io debbo rispettare le sue leggi; in repubblica il diritto del popolo; nella comunità cattolica il diritto canonico, ecc. Io debbo sottomettermi a quei diritti, ritenuti per sacri. Questo «senso del diritto», questo «spirito di giustizia» è così solidamente radicato nella testa del popolo che i più entusiasti dei rivoluzionari attuali non si propongono altro che di asservirci ad un nuovo «Diritto», tanto sacro quanto l'antico: al diritto della Società, al diritto dell'Umanità, al diritto di tutti, ecc. Il diritto di «tutti» deve avere la prevalenza sul *mio* diritto. Questo «diritto di tutti» dovrebbe essere pure il mio diritto, è vero, poichè io faccio parte di «tutti»; ma è appunto perchè è anche il diritto degli altri, di tutti gli altri, che io non mi sento spinto ad adoperarmi per la sua conservazione. Io non lo difenderò quale un diritto *di tutti*, ma unicamente perchè è il *mio* diritto: che ciascuno pensi a

conservare da sè il proprio diritto. Il diritto di tutti (quello di mangiare per esempio) è il diritto di ogni individuo. Se ciascuno saprà *conservarselo* intatto, tutti lo praticheranno da se stessi: non è necessario dunque che l'individuo si preoccupi per tutti; che esso difenda il proprio diritto senza rendersi zelante per il diritto altrui!

Ma i riformatori socialisti ci predicano il «*diritto della Società*». Per esso l'individuo diventa lo schiavo della Società, e non ha diritto all'infuori di quelli che la Società gli attribuisce, cioè egli deve vivere secondo le leggi della Società, da uomo *legale*. Che io sia legale sotto un governo dispotico o in una Società come la sogna Weitling, io non posso tuttavia avere alcun diritto, perchè, tanto nell'uno quanto nell'altro caso, tutto quello che posso avere non è *mio* diritto, ma un diritto a me *estraneo*.

Allorquando si parla di diritto, nasce sempre una domanda: «Chi o che cosa mi dà il diritto di fare questo o quello?» E si risponde: Dio, l'Amore, la Ragione, l'Umanità, ecc. Ehl no: chi ti dà questo diritto è la tua potenza; e nessun altro (la *tua* ragione, per esempio) può dartelo.

Il Comunismo, il quale ammette che gli uomini «hanno per natura degli uguali diritti», si contraddice sostenendo che gli uomini non tengono dalla natura alcun diritto. Infatti, esso non ammette, per esempio, che la natura dà ai genitori dei diritti su i loro figli e a questi dei diritti sui loro genitori: esso sopprime la famiglia. La natura non dà assolutamente alcun diritto ai genitori, ai fratelli, alle sorelle, ecc,

In fondo, questo principio nettamente rivoluzionario di Babeuf, riposa su di una concezione religiosa, quindi falsa. Chi mai può parlare di «Diritto» senza mettersi dal punto di vista religioso? Il «Diritto» non è forse un concetto religioso, cioè qualche cosa di sacro? L'«eguaglianza cristiana», la eguaglianza fraterna che regna tra i figli di Dio, tra i Cristiani, in una parola, è la *fraternité*. Tutte le controversie sul Diritto meritano di essere derise con queste parole di Schiller:

«Già da lunghi anni mi servo del naso per odorare: ho dunque su di esso realmente un diritto indiscutibile?»

* * *

Quando la Rivoluzione diede all'eguaglianza il titolo di Diritto, essa si inoltrò sul terreno della religione, nel dominio del sacro, dell'ideale. E da quel momento ebbe principio, la lotta per i «sacri ed imprescrittibili» diritti dell'Uomo. In opposizione agli «eterni diritti dell'Uomo» si fanno valere, ciò che è tanto naturale quanto legittimo, i «diritti acquisiti» e i titoli che conferisce l'occupazione. Diritto contro diritto! Ciascuno tenta naturalmente di convincere l'altro di «ingiustizia». Tale è il *processo* che dura dalla Rivoluzione.

Voi volete che il diritto sia con voi e contro gli altri; ma ciò non è possibile: di fronte agli altri voi restate eternamente «dalla parte del torto», perchè *gli altri* non sarebbero vostri avversari se non avessero, pur essi, il diritto dalla loro parte: quindi essi vi *daranno sempre torto*. Ma, direte voi, il mio diritto è più alto, più grande, più *possente* di quello degli altri. No, no: il vostro diritto non è più potente del loro, perchè voi stessi non siete più forti di essi. I sudditi cinesi hanno diritto alla libertà? Fategliene dunque loro un regalo, e v'accorgerete del vostro errore: essi non hanno alcun diritto alla libertà perchè sono incapaci di approfittarne: o, in altre parole, è appunto perchè essi non hanno la libertà che non vi hanno alcun diritto. I fanciulli non hanno alcun diritto alla «maggiorità», perchè, essendo fanciulli, non sono maggiorenni. I popoli che si lasciano tutelare non hanno diritto all'emancipazione: quando cesseranno di essere tutelati, acquisteranno il diritto d'essere emancipati. Ciò dimostra semplicemente questo: quel che tu hai la *forza* d'essere, hai pure il *diritto* di esserlo. È da me solo che derivò ogni diritto e ogni giustizia; io ho il diritto di fare tutto quello che posso. Io ho il diritto di abbattere Giove, Jeova, Dio, ecc., se *lo posso*; se non lo posso, essi rimarranno sempre ritti a me dinanzi, forti dei loro diritti e della loro potenza; il «timor di Dio» curverà la mia impotenza, ed io seguirò i loro comandamenti; e crederò di agire per bene conformandomi ai *loro* diritti: come quei doganieri russi che si credono in diritto di abbattere, a colpi di fucile i fuggiaschi sospetti, perchè li assassinano in nome di una «autorità superiore», cioè conformemente al diritto. Io, al contrario, mi dò da me stesso il diritto di uccidere, dal momento che riconosco l'assassinio, e non indietreggio con orrore davanti ad esso, giudicandolo «contrario al diritto». Questa idea è lo sfondo di un poema di Chamisso, «Das Mordthal» (La valle degli assassini), il quale ci mostra un

vecchio indiano assassino che forza al rispetto il bianco, di cui egli ha massacrato i compagni. Se io non ho il diritto di fare una cosa, non la faccio per deliberato proposito, cioè io stesso non mi autorizzo a farla.

Spetta a *me* decidere ciò che è per me il diritto. Fuori di me, non esiste alcun diritto. Ciò che mi «è giusto» è giusto. Gli altri non giudicheranno così: ma è affar loro, non mio: essi debbono difendersi come possono! Anche se una cosa sembrasse ingiusta a tutto il mondo, ma

per me fosse giusta; cioè, se la volessi, me ne curerei poco del mondo.

In questo modo agiscono, più o meno secondo il loro grado di egoismo, tutti coloro che sanno apprezzare se stessi; perchè la forza premia il diritto; come, d'altronde, così deve essere. Essendo «per mia natura» un uomo, dice Babeuf, io ho un uguale diritto al godimento di tutti i beni. Non doveva egli anche dire così: essendo «per mia natura» un principe primogenito, io ho diritto ad un trono? I diritti dell'uomo e i diritti acquisiti per eredità hanno la stessa origine: essi emanano dalla *natura*. «Io sono nato uomo» equivale a «Io sono nato figlio di re». L'uomo naturale non ha che un diritto naturale, la sua forza, e delle pretensioni naturali: egli ha un diritto e delle pretensioni della sua nascita. Ma la *natura* non può darmi un diritto, cioè una attitudine o una potenza, che solo il mio atto può darmi. Se il principe si pone al disopra degli altri fanciulli, è questo atto che gli assicura un privilegio: se gli altri fanciulli accettano e riconoscono questo atto, è il loro proprio atto che li rende degni di essere sudditi.

Sia la natura che mi dà un diritto, o Dio, o il suffragio popolare, ecc., questo diritto sarà sempre lo stesso, un diritto *estraneo*, che io non mi dò o che io non mi prendo.

Secondo i Comunisti, la stessa somma di lavoro dà diritto ad una uguale somma di godimento. Prima si era chiesto se non era l'uomo «virtuoso» che doveva essere «felice» sulla terra. E gli Ebrei conclusero realmente in questo senso: «affinchè tu sia felice sulla terra». No, non è una stessa somma di lavoro, ma soltanto una uguale somma di godimento che ti dà diritto al godimento. Godi, e tu avrai il diritto di godere. Ma se dopo aver lavorato ti lasci rapire il godimento — «ciò non è che giustizia».

Impadronitevi del godimento, ed esso vi apparterrà di diritto; ma se non lo acciuffate, qualunque fosse l'ardore dei vostri desideri, esso rimarrà il «diritto bene acquisito» di coloro cui esso è il privilegio. Esso è il *loro* diritto, come sarebbe stato *vostro* se avreste saputo strapparlo loro.

Sulla questione del diritto di proprietà, la lotta è ardente e tumultuosa. I Comunisti sostengono (1. A. Becker, *Volksphilosophie*, p. 22) che «la terra appartiene a chi la coltiva, e i suoi prodotti a coloro che li fanno nascere». Io penso invece che essa appartenga a chi sa prendersela, e a chi non se la lascia togliere. Chi se l'appropria e la fa sua, avrà non soltanto la terra ma ancora il diritto di possessione. È questo il *diritto egoista* che può essere così formulato: «Io lo voglio; dunque ciò è giusto».

Inteso altrimenti, il diritto è una cosa di cui si può fare ciò che si vuole. La tigre che mi assale è nel suo diritto; ed io che l'abbatto sono pure nel mio diritto. Non è il mio diritto che io difendo contro di essa: *io difendo me stesso*.

Essendo il diritto umano un diritto sempre accordato, esso non è dunque altra cosa che un dono, una «concessione» che gli uomini si fanno reciprocamente. Se si riconosce, per esempio, ai neonati il diritto all'esistenza, questo diritto apparterrà a loro; se non è loro riconosciuto (come presso gli Spartani e gli antichi Romani) non apparterrà loro. La Società sola può conferire loro o «accordare» tale diritto; poichè essi non possono prenderselo da se stessi. Mi si obietterà che questi fanciulli avevano il diritto «naturale» di vivere, ma che tale diritto gli Spartani si rifiutavano di riconoscer loro. Dunque, risponderò, essi non avevano alcun diritto a questo riconoscimento; come non avevano diritto di pretendere che le belve, cui venivano gettati in pasto, riconoscessero loro il diritto di vivere.

Si parla tanto di diritti *innati*, e si dice melanconicamente:

«Non si tratta, ahimè, del diritto che è nato con noi».

Ma qual'è, dunque, il diritto che potrebbe essere nato con me? E il diritto di maggiorato, di ereditare un trono, di ricevere una educazione principesca; oppure, se sono nato da genitori poveri, è il diritto di frequentare la scuola

gratuita, d'essere vestito dall'assistenza pubblica, e, finalmente, di guadagnarmi un pezzo di pane in una miniera o in stabilimento industriale? Non sono questi dei diritti innati, congeniti, che i miei genitori mi hanno trasmesso col fatto stesso d'avermi procreato? Voi risponderete di no; che, a tale riguardo, viene abusivamente impiegata la parola diritto; e che sono appunto questi pretesi diritti che volete sostituire col *vero diritto di nascita*. E per suffragare le vostre asserzioni, le riducete alla loro più semplice espressione, sostenendo che tutti per nascita sono uguali, cioè *uomini*. D'accordo che tutti nascono uomini e che in ciò tutti i neonati sono uguali. Ma perchè lo sono? Per la sola ragione che essi non si mostrano e non si manifestano ancora che come semplici figli degli uomini, piccoli uomini nudi. Ed è in ciò che si distinguono immediatamente da coloro che hanno già potuto trarre da se stessi qualche cosa, che si sono fatti qualche cosa, e hanno cessato d'essere unicamente «figli degli uomini» per divenire figli della loro propria attività creatrice. Questi ultimi posseggono assai più dei semplici diritti trovati nelle loro culle: essi hanno *acquisiti* dei diritti. Quale soggetto di discussione; quale campo di battaglia! È la vecchia lotta dei diritti innati dell'uomo e dei diritti acquisiti che si riaccende. Allegate pure i vostri diritti innati; qualcuno non mancherà di opporvi i diritti acquisiti; ma entrambi siete sul «terreno del diritto», perchè ciascuno ha «un diritto» che si oppone a quello degli altri: l'uno ha un diritto innato o naturale, l'altro un diritto acquisito e «bene acquisito».

Fino a tanto che resterete sul terreno del diritto, non potrete uscire dal cerchio serrato entro cui vi dibattete invano indefinitamente. Altri non può nè darvi ragione, nè fare in modo che voi abbiate ragione. Chi ha la forza, ha il diritto; se vi manca l'una non potete avere l'altro. Contemplate dunque i potenti: guardate il loro modo di agire! Ben inteso, non parliamo qui che della Cina e del Giappone. Provatevi un po', Cinesi o Giapponesi, a dar *torto* a chi è potente, e vedrete che non si tarderà a gettarvi in prigione! (Non bisogna negare però che i «benevoli avvertimenti» sono — tanto nella Cina quanto nel Giappone — bene accolti, perchè lungi dall'essere dei bastoni tra le ruote del «carro della potenza», sono un colpo di frusta, uno stimolo ed una tacita adesione). Se volete dar torto ai potenti non avete che un mezzo: la forza; spogliateli della loro potenza, e li avrete *realmente* messi nel loro torto e privati

dei loro diritti; altrimenti nulla potete contro di loro, e vi struggerete di bile in silenzio o sarete sacrificati come dei pazzi ingombranti.

In breve, Cinesi, amici miei, non invocate il diritto, non parlate del «diritto nato con voi»: sarebbe tanto inutile quando parlare dei vostri «diritti acquisiti».

Voi indietreggiate con spavento dinanzi agli altri, perchè credete di vedere drizzarsi accanto ad essi lo *spettro del diritto* combattente al loro fianco come una divinità al fianco degli eroi omerici. E che cosa fate? Gettate forse la vostra lancia? No: vi prosternate dinanzi al fantasma nella speranza di guadagnarlo alla vostra causa, affinchè esso combatta con voi: sollecitate i favori del fantasma. Un altro si chiederebbe semplicemente: «Voglio io ciò che vuole il mio avversario?». «No!». Ebbene, anche qualora mille diavoli o mille Dèi intervengano in suo favore, io attaccherò lo stesso.

Uno «Stato fondato sul Diritto», Stato del quale la *Gazzetta di Voss*, tra le altre, potrebbe esserne l'organo, esige che un impiegato non possa essere revocato dall'*Amministrazione*, bensì da un *giudice*. Vana illusione! Supponete che si voglia, conformemente alla legge, rimuovere dal suo posto un funzionario trovato in istato di ubriachezza; al giudice spetterà solo di interrogare i testimoni e in base a queste testimonianze, condannarlo, ecc. In breve, il legislatore dovrebbe determinare rigorosamente tutte le infrazioni atte a motivare una rimozione d'impiego, per quanto insignificanti esse potessero essere (per esempio chi ride sul naso al suo superiore gerarchico; non essere andato tutte le domeniche alla messa; chi non si comunica almeno una volta al mese; fare dei debiti; frequentare cattive compagnie, ecc.); e una volta che tutti i motivi possibili sono debitamente catalogati (valendosi, se occorre, dei consigli di un giurì d'onore, ecc.), allora cessa il compito del legislatore ed incomincia invece le funzioni del giudice: il quale dovrebbe ricercare unicamente se l'accusato si è reso colpevole di uno dei «delitti» previsti dalla legge, e in caso affermativo, dopo aver raggiunta la prova, pronunciare contro di lui la revoca «in nome della legge».

Il giudice è perduto se cessa d'essere «meccanico» e se si scosta dalla «lettera del codice». Perchè se non fa astrazione da tutte le opinioni che può

avere quale uomo privato, se si lascia influenzare da queste opinioni, cessa di fare *atto di magistrato*; come giudice, egli non può essere che l'organo impersonale della legge. Ma parlatemi allora di quei vecchi Parlamenti francesi i quali pretendevano che un testo non aveva la forza di legge prima di essere stato sottoposto al loro esame e dopo aver ricevuta la loro approvazione. Essi almeno giudicavano secondo il loro proprio buon diritto, e non si prestavano ad essere delle semplici macchine nelle mani del legislatore: benchè, quali giudici, dovessero essere essi stessi le loro proprie macchine.

Si dice, allorquando un criminale è punito, che egli si è avuto ciò che si meritava: il castigo è il suo diritto; ma anche la impunità è pure un suo diritto. Se la sua impresa riesce, è giusto che ne tragga un beneficio; come è giusto che sia punito, se ella fallisce. Ciascuno ha il letto che si è preparato. Allorchè taluno si espone storditamente ad un pericolo, e perisce, noi diciamo benissimo: egli l'ha voluto; egli ha avuto quello che si meritava. Ma se avesse saputo superare i pericoli, cioè se la sua *potenza fosse trionfata*, egli avrebbe avuto lo stesso ciò che si meritava. Se un fanciullo giuoca con un coltello e si taglia, «ciò non è che giustizia»; ma se non si taglia, è ancora e sempre giustizia. E' giusto, e conforme al diritto, che chi viola la legge, avendo accettato di correre un rischio, ne subisca le conseguenze; perchè si arrischiò a correre il pericolo, allorchè conosceva le possibili conseguenze del proprio atto? Ma il castigo che noi gli infliggiamo è il *nostro* diritto, non il suo. Il nostro diritto reagisce contro il suo; e se il nostro diritto è contro di lui, è perchè noi abbiamo la superiorità.

* * *

Quello che in una società è conforme al diritto, cioè ciò che è giusto, è formulato dalla *Legge*.

Qualunque sia la legge, è dovere di ogni cittadino leale di rispettarla. Così lo spirito della lealtà della vecchia Inghilterra è esaltato. A questo rispetto della legge bene si applicano le parole di Euripide (*Oreste*, 412): «Noi serviamo gli dèi, quali che essi si siano». La *legge quale che essa si sia. Dio quale elle esso si sia*: ancor oggi noi siamo a questo punto.

Si fa ogni sforzo per distinguere la *Legge dall'ordine* arbitrario, dal comando,

dall'ordinanza o decreto, dicendo che la prima emana da una legittima autorità. Ma tutte le leggi che reggono delle azioni umane (legge morale, legge dello Stato, ecc.) sono l'*espressione di una volontà*, e per conseguenza, un ordine. Sì; se io stesso mi imponessi delle leggi, queste sarebbero pure sempre degli ordini che mi sono, dato, ed ai quali potrei, solo un istante dopo, rifiutarmi di obbedire. Ognuno è libero di dichiarare che una data cosa gli conviene e di proibire, con una legge, di fare il contrario considerando quale nemico proprio chiunque trasgredisce a questa legge; ma nessuno deve *darmi* degli ordini; nessuno deve prescrivermi ciò che debbo fare, e impormi la sua legge. Io devo accettare che egli mi tratti da *nemico*, ma io non tollererò giammai che usi di me come una sua *creatura* e mi faccia una norma della *sua* ragione o della sua irragionevolezza.

Gli Stati non possono sussistere che a condizione di una volontà sovrana, considerata come la esplicazione della volontà individuale. La volontà del padrone è la legge. A che cosa ti giovano le tue leggi, se nessuno le osserva? i tuoi comandi, se nessuno se li lascia imporre? Lo Stato non può rinunciare alla pretesa di regnare sulla volontà dell'individuo, di contare e speculare su di essa. Per lo Stato è assolutamente indispensabile che nessuno abbia una *volontà propria*; e sarebbe obbligato ad escludere (prigione, esilio, ecc.), chi ne avesse; perchè se tutti avessero una volontà propria, sopprimerebbe lo Stato. Non si può concepire lo Stato senza la dominazione e la schiavitù, perchè lo Stato deve necessariamente essere il padrone di tutti i suoi membri; e questa volontà porta il nome di «volontà dello Stato».

Chi, per esistere, deve fare assegnamento sulla altrui mancanza di volontà, è semplicemente un prodotto di tali altri, come il padrone è il prodotto del servitore. Cessando la sottomissione, d'un tratto cesserebbe anche la dominazione.

La mia *volontà individuale* è la distruttrice dello Stato; perciò è chiamata indisciplina. La volontà individuale e lo Stato, sono potenze nemiche; e tra di esse non è possibile la «pace eterna». Sino a tanto che esiste lo Stato, esso proclama che la volontà individuale, sua irrieconciliabile avversaria è irragionevole, cattiva, ecc. E se la volontà individuale si lascia da ciò

convincere, tale considerazione sarà giusta; la volontà individuale non si è ancora riconosciuta, nè ha coscienza del suo proprio valore; perciò è ancora incompleta, malleabile, ecc.

Ogni Stato è *dispotico*; sia il despota uno o parecchi, o tutti (come si può immaginare che sia in repubblica): in qualunque modo l'uno è il despota dell'altro, essendo tutti padroni. Questo ultimo caso si presenta, per esempio, allorchè in seguito ad un voto, la volontà espressa da una assemblea di popolo, diventa per l'individuo una legge cui deve obbedienza e alla quale il suo dovere è di conformarvisi. Immaginate anche il caso in cui ogni individuo che compone il popolo abbia espressa una stessa volontà, e supponete pure che vi sia stata la perfetta «unanimità»; la cosa rimarrà ancora tale e quale come prima. Non sarò vincolato, oggi e sempre, alla mia volontà di ieri? La mia volontà in questo caso sarebbe immobilizzata, paralizzata. Sempre e poi sempre questa disgraziata *stabilità*. Un atto di volontà determinato, la mia creatura, diventerebbe il mio padrone! Ed io, il creatore, che ho voluto, dovrei vedermi ostacolato nella mia corsa, senza poter abbattere gli ostacoli? Perché ieri ho voluto, oggi non dovrei avere più volontà; padrone mia vita? Quindi essere lo schiavo di me stesso è ciò che posso sperare di meglio — potrei dire però anche di peggio — dalla mia partecipazione alla vita dello Stato. Perché ieri ho voluto, oggi non dovrei avere più volontà; padrone ieri, oggi schiavo.

Come si potrebbe rimediare a ciò? In un sol modo: non riconoscere alcun *dovere*; cioè non *legarsi* o non lasciarsi legare. Se non ho alcun dovere, non conosco neppure alcuna legge, «Ma mi si legherà!». Nessuno può incatenare la mia volontà, ed io resterò sempre libero di non volere.

«Ma tutto si trasformerebbe ben presto in un interminabile caos, se ognuno potesse fare ciò che vuole!» E chi vi dice che ciascuno potrà far tutto ciò che vuole? Non ci siete anche voi? e voi non contate per nulla? siete forse costretti di lasciar fare tutto? Difendetevi: e non vi faranno niente! Chi vuole spezzare la vostra volontà è vostro *nemico* trattatelo come tale. Se diversi milioni d'altri individui vi sostengono, voi siete una potenza imponente e non dovete durare molta fatica a vincere. Ma se pur anche mediante la vostra potenza voi riuscirete ad imporvi all'avversario, egli non vi considererà mai come una autorità sacra, a meno che egli non sia un «povero burlone». Egli non vi deve

nè rispetto nè considerazione, benchè sia costretto a difendere se stesso contro le imposizioni della vostra potenza.

Abitualmente noi classifichiamo gli Stati secondo il modo con cui il «potere supremo» è ordinato: se esso appartiene a uno solo, è la Monarchia; se appartiene a tutti è Democrazia, ecc. Questo potere supremo contro chi si esercita? Contro l'individuo e la *volontà* dell'individuo. La potenza dello Stato si manifesta sotto forma di costrizione; esso impiega la «forza» alla quale l'individuo non ha il diritto di ricorrere. Nelle mani dello Stato la forza si chiama «diritto»; in quelle dell'individuo, «delitto». Delitto significa: impiego della forza propria all'individuo; ed è soltanto per mezzo del «delitto» che l'individuo può distruggere la potenza dello Stato, quando è d'avviso che è lui superiore allo Stato, e non lo Stato superiore a lui.

Ed ora, se volessi ridere, io potrei, camuffandomi di ortodossia, esortarvi a non fare delle leggi che contrariano il mio sviluppo individuale, la mia spontaneità e la mia personalità creatrice. Io non vi dò questo consiglio, perchè se voi lo seguireste, sareste degli ingenui, ed io sarei derubato. Io non vi chiedo assolutamente nulla, perchè per poco che vi domandi voi sareste sempre dei fabbricatori di leggi autoritarie: voi lo sareste e dovete esserlo; allo stesso modo che il corvo non può cantare, e un ladro non può vivere senza rubare. Io mi rivolgerò piuttosto verso coloro che vogliono essere egoisti, domandando che cosa sembra loro più egoista: se chiedere a voi delle leggi, e una volta avutele rispettarle, o risolversi all'*insubordinazione*, al categorico rifiuto di obbedienza?

Le anime trepidanti dicono che le leggi dovrebbero prescrivere ciò che il sentimento del popolo considera buono e giusto.

Ma che cosa m'importa del valore che hanno le cose nel popolo e per il popolo? Il popolo può essere nemico dei bestemmiatori; perciò legifera contro la bestemmia. Ed è forse questa una ragione per cui io non dovrei bestemmia? Questa legge sarà per me qualche cosa di più che un «ordine»? Ve lo domando!

Tutte le forme di Governo riposano su questo solo principio, che ogni diritto ed ogni potenza emanano dalla *totalità del popolo*; poichè nessun Governo trascura di richiamarsi al popolo, e tanto il despota quanto il presidente,

l'aristocrazia, ecc., agiscono ed ordinano «in nome dello Stato». Essi sono i depositari dell'«autorità pubblica»; ed è perfettamente indifferente che questa autorità sia esercitata dal popolo stesso, cioè (supponendo che ciò fosse praticamente possibile) da tutti gli individui riuniti in *comizio*, o solo dai rappresentanti di questi individui; rappresentanti numerosi come nelle democrazie, od unico come in una monarchia. Sempre la totalità superiore all'individuo, e la potenza, che si dice *legittima*, è il *diritto*.

Dinanzi alla Santità dello Stato, l'individuo isolato non è che un vaso di iniquità, in cui fermentano «l'orgoglio, la malizia, la sete di scandali, la frivolezza, ecc.» fino a tanto che non si sarà prosternato all'arca santa, lo Stato. La *superbia* religiosa dei servi e sudditi dello Stato ha dei castighi squisiti per l'«orgoglio», secolare.

Se il Governo dichiara punibile ogni atto dello spirito indipendente *contro* lo Stato, i Liberali moderati dicono: Però, la fantasia, la satira, lo spirito, l'umorismo, ecc., dovrebbero poter avere libero corso! Si dovrebbe accordare la libertà al *genio*! Dunque, non è l'*uomo individuale*, ma solo il *genio* che deve essere libero? Lo Stato o, piuttosto, il Governo in suo nome, è nel pieno diritto quando ci dice: «Chi non è con me è contro di me». Le canzoni, le caricature, le satire, tutti quei giuochi di spirito che ebbero per soggetto lo Stato, spinsero sempre gli Stati alla rovina; dunque essi non sono dei «giuochi innocenti». Ma, del resto, quando incomincia, e dove finisce il limite tra lo scherzo inoffensivo e quello nocivo? Questa domanda lascia i moderati in una grande perplessità: essi finiscono per mitigare all'istante le loro pretensioni, e pregano premurosamente lo Stato (il Governo) di non essere tanto *suscettibile* e così *sensibile*; di non sospettare della malvagità dove non ne esiste affatto, e di essere in generale un po' più «tollerante». Una suscettibilità esagerata è certo segno di debolezza; ed essere esonerati può essere una lodevole virtù. Ma in tempo di guerra non si può fare il generoso, e ciò che si poteva lasciar passare chiudendo gli occhi quando regnava la calma, cessa di essere permesso appena viene proclamato lo stato d'assedio. I Liberali moderati fanno tutto ciò, perciò si affrettano a dichiarare che, vista la «sottomissione del popolo» non c'è da temere alcun pericolo. Ma il Governo è molto più accorto e non si lascia adescare: esso sa troppo bene con quali belle parole si lusingano gli uomini, e non si accontenta di questa moneta.

Tuttavia, bisogna pure avere, come a scuola, un recinto dove potersi trastullare; perchè, essendo bambini, non si può essere sempre tanto saggi quanto i vecchi. Gioventù e saggezza non procedono in buona armonia.

Ed è appunto per questo luogo di ricreazione, per qualche ora di allegro passatempo, che si mercanteggia. Tutto quello che si domanda, è che lo Stato non si mostri troppo brontolone come un vecchio pieno d'acciacchi; che tolleri ciò che la Chiesa permetteva nel Medio Evo, qualche processione di asini, qualche festa da pazzi. Ma non sono più i tempi in cui si poteva senza pericolo commettere le più stravaganti pazzie. I fanciulli della nostra epoca, appena hanno una mezz'ora di *uscita*, appena hanno vissuto un'ora lontani dalla bacchetta, non vogliono più rientrare nella «*scatola*». Perchè ora l'«uscita» non è più un completamento della «scatola», non è più una ricreazione, un riposo; ma è l'opposto, la negazione: un *aut-aut*. In breve, lo Stato deve o non tollerare più nulla o tollerare tutto e inabissarsi: esso deve scegliere tra una estrema irritabilità e l'insensibilità della morte; i tempi della tolleranza sono passati: se lo Stato tende un dito, gli si prenderà immediatamente tutta la mano. Non è più il momento di «ridere»; ogni scherzo, satira, umorismo, arguzia, ecc., diventa una cosa amaramente grave.

Quando gli «spiriti liberali» reclamano la libertà di stampa, si mettono in contraddizione col loro proprio principio e la loro *volontà* formale. Essi vogliono ciò che *non vogliono*; desidererebbero volentieri che, ecc. Da ciò deriva la loro incoscienza: non appena si accorda loro la libertà di stampa, essi domandano la censura. Ciò è naturale, essendo sacro per loro lo Stato, come la morale, ecc. Il loro modo di comportarsi nei riguardi dello Stato assomiglia a quello di ragazzi male educati; i quali cercano di trarre profitto dalle debolezze dei loro genitori. Papà lo Stato deve permetter loro di dire molte cose sgradevoli; ma papà lo Stato ha pure il diritto di imporre loro silenzio con uno sguardo severo e di censurare tutto il loro impertinente cicaleccio. E siccome essi lo riconoscono come il loro papà, devono, quali fanciulli, sottomettere alla sua censura tutte le loro parole.

Se tu permetti ad un altro di darti ragione, devi pure acconsentire che egli ti dia torto. Se tu accetti la sua approvazione e le sue ricompense, tu devi pure accettare i suoi rimproveri e i suoi castighi. Il non-diritto procede a fianco del diritto; e il *delitto* segue la legalità come la sua ombra. Chi sei tu? Tu sei un criminale.

Bettina dice: «Il criminale è il delitto dello Stato» (1. *Dies Buch gehört dem Köbig*, p. 376) Si può adottare la frase, senza tuttavia intenderla esattamente come chi la scrisse. Infatti, l'Io senza freni, Io, come appartenente a me solo, non può completarsi e realizzarsi nello Stato. Ogni Io è fondamentalmente criminale verso il popolo e lo Stato. Perciò lo Stato li sorveglia tutti; egli vede in ogni individuo un «egoista» e dell'egoista ha paura. Egli presuppone in ciascuno il peggio, e prende tutte le sue precauzioni, precauzioni politiche, perchè «nessun torto venga fatto allo Stato», *ne quid respublica detrimenti copiai*. L'Io senza freno — come siamo tutti dalla nascita e restiamo sempre nel nostro interiore — è nello Stato un criminale incorreggibile. Quando un uomo prende per guida il proprio ardimento, la propria volontà, la mancanza di scrupoli e di paura, lo Stato e il popolo lo circondano di spie. Io dico il Popolo! Il Popolo, sì: — voi non sapete che cosa sia tutto ciò che gli dovetel — Il Popolo è poliziotto nell'anima; e solo chi rinnega se stesso, chi pratica la «rinuncia», ottiene i suoi suffragi.

Bettina, che ha buon cuore, nel suo citato libro, considera lo Stato come un malato, e conta sulla sua guarigione: guarigione che attende dalla terapeutica dei «demagoghi». Solamente lo Stato non è ammalato: al contrario; gode perfetta salute, dal momento che sa tener lontani i demagoghi che vogliono salassarlo a profitto degli individui, cioè di «tutti». I suoi fedeli sono i migliori demagoghi, i migliori pastori del popolo che può desiderare e che se li ammette. A credere Bettina, «lo Stato deve sviluppare il germe della libertà che ha in sé l'umanità; altrimenti non è per essa che un patrigno» Esso non saprebbe essere altra cosa, perchè dal fatto stesso che si preoccupa del bene dell'«umanità», l'individuo non è più per lui che un parassita! Dunque è giusta la risposta del borgomastro: «Che! Lo Stato non dovrebbe avere altro dovere se non quello di curare degli ammalati incurabili? Suvvia! In tutti i tempi, lo Stato sano si è liberato

dei suoi membri malati e non si è mai fatto infermiere. Esso non ha bisogno d'essere tanto economo dei suoi succhi: taglia senza esitare i rami ischeletriti; affinchè gli altri fioriscano. Non bisogna meravigliarsi della durezza dello Stato: la sua morale, la sua politica e la sua religione gliela impongono: non lo si accusi d'insensibilità: il suo cuore soffre nel fare delle vittime, ma la esperienza gli ha appreso che questa rigidità è la sola vera salute. Vi sono delle malattie le quali non si possono guarire che impiegando rimedi «eroici». Il medico che, riconoscendo una di queste malattie, ricorre ad un palliativo anodino, non la guarirà mai, e lascerà morire il paziente dopo più o meno lunghe sofferenze!» Ciò è giusto; ma non dirò altrettanto qui della domanda della Consigliera: «È forse un buon rimedio impiegare la morte come mezzo curativo eroico?» Eh, cara non è a se stesso che lo Stato dà la morte; bensì a membro cancrenosol! Esso strappa l'occhio che lo scandalizza, ecc.

«La sola via di salvezza per lo Stato malato è quella di far prosperare in se stesso l'uomo» (p. 385). Se, come fa Bettina, per uomo qui si intende l'idea «Uomo», essa ha ragione: lo Stato «malato» guarirà man mano che l'«Uomo» prospererà; poichè più gli individui sono ossessi dell'«Uomo» più lo Stato si afferma. Ma se per uomo si intende l'individuo, la folla delle unità umane (ed è verso questo senso che l'autrice inclina poco a poco, perchè non ha chiaramente definito il termine che impiega), la frase più sopra citata equivale presso a poco a questo: «La sola via di salvezza per una banda di briganti ammalati è di far prosperare in essa il leale borghese». Se così fosse, la banda di briganti, come tale, perirebbe; e siccome essa lo dubita, giudica preferibile fucilare chi dei suoi membri tradisce qualche velleità di rientrare nella «retta via».

Bettina, in questo libro, è patriota ed anche filantropa: essa intravede la felicità degli uomini. Ed è pure tanto malcontenta dell'ordine stabilito quanto la sua eroina lo è di tutti coloro che vorrebbero ricondurre nel mondo le buone vecchie credenze con tutto il loro bagaglio. Ma essa attribuisce la corruzione dello Stato ai politicanti, all'amministrazione, alla diplomazia; mentre quegli altri la rimproverano ai cattivi, ai «seduttori del popolo».

Chi è il criminale di diritto comune? E' colui che commette l'errore

fatale di attentare a ciò che appartiene al popolo, invece di cercare quello che appartiene a sè. Egli ha cercato il bene *disprezzabile*, il bene *altrui*; ha fatto ciò che fanno i devoti: ha aspirato a ciò che appartiene a Dio. Che cosa fa il prete che esorta un criminale? Gli dimostra l'immenso torto che ha avuto di profanare ciò che lo Stato ha consacrato; di allungare la mano sacrilega sulla proprietà dello Stato (con questo titolo si designa pure la vita di coloro che fanno parte dello Stato). Non sarebbe meglio che il prete gli facesse comprendere che se egli si è degradato, è perchè non ha *disprezzato* il bene altrui, ritenendolo degno di essere rubato? Ciò potrebbe fare, se non fosse un prete. Parlate al detto criminale come parlereste a un egoista ed egli si vergognerà; non per aver attentato alle vostre leggi e ai vostri beni, ma per aver giudicato le vostre leggi degne d'essere violate e i vostri beni degni d'essere desiderati. Egli avrà vergogna di non aver disprezzato e voi e il vostro, e d'essere stato troppo poco egoista. Ma voi non siete capaci di parlargli da egoista, perchè non siete tanto grandi quanto un criminale, voi, che non profanate nella! Voi non sapete che l'lo non può cessare d'essere criminale, perchè, per esso, vivere è trasgredire. Eppure dovreste pertanto saperlo, poichè credete che «tutti, senza eccezione, siamo dei peccatori»; ma voi pensate di potere con un colpo d'ala innalzarvi al disopra del peccato; e non comprendete, perchè avete paura del Diavolo, che il valore di un uomo si misura dalla sua colpevolezza. Ah, se foste colpevoli! Ma no, voi siete dei «giusti». Ebbene, fate che il vostro padrone sia contento di voi!

In un codice criminale redatto dalla coscienza cristiana o dall'uomo secondo Cristo, la nozione del *delitto* è intimamente legata a quella di *mancanza di cuore* e non può esserne separata. È delitto ogni offesa all'amore, ogni infrazione ai *rapporti sentimentali*, ogni atto d'insensibilità verso un essere sacro. Il *padrone* ha diritto all'amore di ciascuno dei suoi sudditi: rinnegare questo amore è un delitto di alto tradimento che merita la morte. L'adulterio è una mancanza di cuore meritevole di condanna; perchè per commetterlo bisogna non aver cuore, nè entusiasmo, nè rispetto per la santità del matrimonio. Fino a tanto che il cuore o il sentimento detta le leggi, l'uomo di cuore o l'uomo sentimentale solo gode della loro protezione. Dire che l'uomo sentimentale fa le leggi è proprio come dire che esse sono fatte

dall'uomo *morale* quindi esse condannano ciò che urta col «senso morale» di quest'uomo; come per esempio, l'infedeltà, l'apostasia, lo spergiuro: in altre parole, ogni *infrazione radicale*, tutto ciò che spezza brutalmente i vincoli i più venerabili non dovrebbe essere per lui scellerato e criminale? Chi infrange i diritti del sentimento e del cuore si rende nemico di tutti gli uomini morali e sentimentali.

I Krummacher e consorti sono le persone adatte per redigere un codice penale del cuore e dargli dell'omogeneità: un certo progetto di legge ne è testimone. Per essere conseguente la legislazione dello Stato cristiano deve essere esclusivamente opera di *preti* essa non sarà omogenea, e non avrà spirito di continuazione che a condizioni d'essere stata elaborata dai *servi dei preti*, i quali non sono altro che dei *mezzi-preti*. Allora, ma allora soltanto, ogni assenza di sensibilità, ogni mancanza di cuore, sarà qualificata delitto imperdonabile: ogni ribellione del sentimento sarà condannabile; ogni obbiezione della critica e del dubbio sarà colpita d'anatema; allora, infine, l'individuo sarà convinto davanti al Tribunale della coscienza cristiana, d'essere sostanzialmente «criminale».

Gli uomini della Rivoluzione hanno sovente parlato delle «giuste rappresaglie» del popolo come di un «diritto». Qui, vendetta e diritto si confondono. Sono essi forse i rapporti di un Io con un altro Io? Il popolo grida che un partito avversario ha commesso verso di lui un «delitto». Posso io ammettere esplicitamente che qualcuno è criminale a mio riguardo senza ammettere implicitamente che egli è tenuto ad agire come vuole la mia volontà? È appunto quest'ultimo modo di agire che io chiamo giusto, buono, ecc.; e qualifico per delitto l'agire in modo contrario. Io penso dunque che gli altri dovrebbero avere di mira la mia medesima mèta; cioè che io non li considero come Unici aventi in se stessi le proprie leggi e le proprie norme di vita, ma come degli esseri che devono obbedire a una legge «razionale» particolare. Io definisco ciò che si deve intendere per «Uomo» e per «veramente umano», ed esigo che ciascuno faccia di ciò che io ho innalzato a legge la sua norma e il suo ideale, altrimenti egli non sarà per me che «un peccatore e un criminale». E il «colpevole» cadrà sotto i «colpi della legge».

Appare di nuovo che è l'«Uomo» che ingenera il concetto di delitto, di

peccato, ecc., e, conseguentemente, di diritto. Un uomo in cui non riconosco l'«Uomo», è un «peccatore» un «colpevole».

Non si può essere criminale che verso qualche cosa di sacro. Verso di me, tu non sarai mai un criminale; non puoi essere che il mio avversario. Ma è già delitto non odiare colui che offende una cosa sacra; l'apostrofe di Saint-Just a Danton lo testimonia: «Non sei tu un criminale, responsabile di non aver odiato i nemici della patria?»

Se si adotta il concetto della Rivoluzione e si intende per «Uomo» il «buon cittadino», da questa concezione all'Uomo derivano tutti i «peccati e i crimini politici».

In tutto ciò è l'Individuo, l'uomo individuale, che è considerato come il mostro, mentre l'uomo astratto è decorato del titolo di «Uomo». E in qualunque modo si denomini questo fantasma — Cristiano, Ebreo, Mussulmano, buon cittadino, suddito leale, liberale, patriota, ecc. — davanti all'«Uomo» vittorioso si prosternano tanto coloro i quali vorrebbero realizzare una concezione differente dell'Uomo quanto quelli che vogliono realizzare *se stessi*.

E con quale untuosità si troncano le teste in nome della legge, del popolo sovrano, di Dio!

Allorchè i perseguitati hanno ricorso all'astuzia per sfuggire alla severità dei loro giudici inesorabili, furono accusati di «ipocrisia»: tale, per esempio, il rimprovero di Saint-Just a coloro che egli accusa nel suo discorso contro Danton (1. *Discorsi politici*, 10). Bisogna essere pazzi e abbandonarsi al loro Moloch.

I delitti hanno la loro fonte nelle *idee fisse*. La santità del matrimonio è una idea fissa. E appunto perchè la fede coniugale è sacra, ne consegue che tradirla è delitto: perciò una certa legge matrimoniale colpisce l'adulterio con *pene* più o meno gravi. Ma coloro che proclamano la «libertà» sacra, devono considerare questa pena come un delitto contro la libertà; ed è appunto in questo senso che l'opinione pubblica riprova la legge in questione.

La Società vuole, è vero, che *ognuno* ottenga il suo diritto; ma questo diritto non è che quello sanzionato dalla Società; è il diritto della Società e non *di ognuno*. Io, al contrario, forte della mia propria potenza, mi concedo o mi privo di un diritto, e, di contro a ogni potenza superiore alla mia, sono un criminale incorreggibile. Possessore e creatore del mio diritto, io non conosco altra fonte di diritto che *me stesso*, e non Dio, Stato, Natura, e neanche l'Uomo coi suoi «eterni diritti dell'Uomo»: io non conosco diritti nè umani nè divini.

Diritto «in se e per sè». Dunque, in nessun modo a me relativo! Diritto «assoluto». Dunque, separato da me! Un essere in sè e per sè! Un assoluto! Un diritto eterno, a fianco di una Verità eterna!

Il Diritto, come lo concepiscono i Liberali, mi è obbligatorio, perchè è un'emanazione della *Ragione umana*, di fronte alla quale la mia ragione non è che «stoltezza». È in nome della Ragione divina che si condannava in altri tempi la debole ragione umana; è in nome della potente Ragione umana che si condanna oggi la ragione egoista col nome sprezzante di «stoltezza». Tuttavia non esiste altra ragione reale all'infuori di questa «stoltezza». Nè la ragione divina, nè la ragione umana hanno realtà; solo la tua ragione e la mia ragione sono reali, appunto perchè io e te soli siamo reali.

Dalla sua origine, il Diritto è un pensiero: è il mio pensiero, cioè ha la sua fonte in me. Ma appena esso si sprigiona da me, appena pronunciata la «parola», «il verbo si fa carne», e questo pensiero diventa *idea fissa*. D'ora innanzi, io non posso più sbarazzarmi di esso: da qualunque parte volgo lo sguardo, esso si drizza sempre a me dinanzi. Fu così che gli uomini non seppero essere capaci di rendersi padroni dell'idea di «Diritto» che essi stessi avevano creato: la loro propria creatura li rese schiavi. Tale è il Diritto assoluto, svincolato, staccato da me. Fino a tanto che noi lo rispettiamo come assoluto, non possiamo più impiegarlo, «consumarlo»; esso ci spoglia della nostra potenza creatrice: la creatura è più che il creatore; essa è «in sè e per sè».

Non lasciar più, dunque, vagare il diritto in libertà; riconducilo alla sua fonte, cioè a te, e ridiventerà il *tuo* diritto: sarà giusto ciò che è per te «giusto».

Il Diritto è stato attaccato sul suo proprio terreno e con le sue proprie mani, allorchè il Liberalismo ha dichiarato guerra contro il «privilegio».

Privilegi ed eguaglianza di diritti attorno a queste due idee si svolge una lotta accanita. Ma esiste al mondo una potenza, una sola, sia essa immaginaria come Dio, la Legge, ecc., o una potenza reale come io e te, dinanzi alla quale tutti non siamo perfettamente «eguali in diritti», cioè equivalenti senza alcuna eccezione individuale? Dio ama allo stesso modo chiunque lo adori; la Legge guarda, con occhio benevolo chiunque è legale; che l'adoratore di Dio o della Legge sia storpio, paralitico, povero o ricco, poco importa a Dio e alla Legge: allo stesso modo come se tu fossi in procinto di affogare, poco t'importa d'essere salvato da un negro o dal più puro caucasico: un cane stesso; in quel momento, non ha meno valore di un uomo. Ma, al contrario, vi è al mondo chi può provare per qualcheduno o una «predilezione» o una «repulsione»? Dio punisce i cattivi con la sua collera; la Legge punisce chi s'allontana dalla legalità; e tu stesso hai delle preferenze, il tuo uscio non è sempre aperto per l'uno, mentre per l'altro è sempre ermeticamente chiuso?

L'«eguaglianza dei diritti» non è che un'esca; poichè, siccome diritto significa nè più nè meno che autorizzazione, il diritto che ci si riconosce non è che un *favore* che ci viene accordato. Questo favore lo si può acquistare fioi propri meriti; il merito e la grazia non sono termini contraddicentisi, appunto perchè la grazia che ci vien fatta deve pure essere «meritata»; noi non accordiamo il favore di un sorriso che a chi sa meritarselo.

Si sogna di vedere «tutti i cittadini di uno Stato messi allo stesso livello d'eguaglianza». Evidentemente, come cittadini, essi sono per lo Stato tutti eguali; ma questo, secondo il fine particolare che vuol raggiungere, fa delle distinzioni tra di loro, scegliendo gli uni e trascurando gli altri; esso deve inoltre distinguere tra di loro i buoni cittadini dai cattivi, ecc

Br. Bauer, per risolvere la questione Ebraica, si basa sulla illegittimità del «privilegio». Siccome l'Ebreo e il Cristiano hanno reciprocamente qualche

cosa di differente l'uno dall'altro, un *vantaggio* sull'altro, sono proprio esclusivamente queste particolari differenze, questo vantaggio che li distingue e li rende opposti l'uno all'altro; ma il loro è nullo agli occhi della Critica. Il rimprovero che si può loro muovere, viene pure rivolto allo Stato, il quale legittima queste differenze e le considera come un «privilegio», interdicendosi in tal modo ogni speranza di poter diventare uno «Stato libero».

Ma se l'uno ha qualche cosa più dell'altro, questo qualche cosa è se stesso, la sua unità: soltanto in ciò ognuno resta originale, esclusivo.

Ciascuno fa del suo meglio per dimostrare la propria caratteristica di fronte a un terzo, e cerca, per renderselo favorevole, di fargliela apparire attraente il più possibile.

Questo terzo dev' essere insensibile alla differenza che constata tra il primo e il secondo? E' questo ciò che si esige dallo Stato libero o dall'Umanità? In tal caso essi non dovrebbero assolutamente interessarsi di nulla; e non avere alcuna simpatia per alcuno. Non s'immagina certo una tale differenza nè in Dio, il quale separa i buoni dai malvagi, nè nello Stato, che distingue i buoni cittadini dai cattivi.

Ciò che si cerca, è appunto questo terzo il quale non conferirà più alcun «privilegio». E lo si chiama Stato libero, Umanità, ecc.

Gli Ebrei e i Cristiani, che Br. Bauer ha fulminati col suo disprezzo per le loro pretese alle «prerogative», dovrebbero potere e volere rinunciare, per abnegazione o disinteresse, al principio sotto il quale si sono posti. Se essi si spogliassero del loro «egoismo», cesserebbero i loro torti reciproci, e lo stesso istante segnerebbe la fine di ogni religione giudaica e cristiana. Basterebbe che essi cessassero di pretendersi degli esseri «a parte». Ma, supponendo che entrambi rinunciassero al loro esclusivismo, il campo di battaglia in cui le loro ostilità si sono per tanto tempo esercitate non resterebbe per ciò solo sgombro; essi troverebbero tutt'al più un terreno neutro sul quale potrebbero accomunarsi: una «religione universale», una «religione dell'Umanità», ecc.; in due parole, insomma, un accomodamento; e si accontenterebbero del primo venuto: come per esempio, la conversione di tutti gli Ebrei al cristianesimo (altro mezzo di porre fine ai «privilegi» degli uni e degli altri) sarebbe già un

compromesso probabile! Con ciò si sopprimerebbe, in verità, la *discordanza*; ma questa discordanza non è l'essenza dei due antagonismi: essa invece non è altro che l'effetto del loro avvicinamento. Essendo differenti, essi devono necessariamente trovarsi in disaccordo: e l'ineguaglianza sussisterà sempre. Non è per te un torto, è vero, quello di resistere contro di me, e affermare la tua propria particolarità, la tua propria individualità: soltanto ciò dimostra che tu non vuoi nè cedere, nè rinnegare te stesso.

Si dà all'antitesi un senso troppo formale e troppo ristretto allorchè si cerca semplicemente di «risolverla» per lasciar posto a una «sintesi». Bisognerebbe, al contrario, accentuare l'opposizione. Quali ebrei e cristiani, voi non siete ancora abbastanza radicalmente opposti, voi non siete in disaccordo che per quanto concerne la religione; ed è come se vi bisticciate per il colore della barba dell'imperatore o per qualche altra cosa da nulla. Voi siete nemici, dal punto di vista della religione; ma, quanto al resto, siete dei buoni amici: e, come uomini, per esempio, vi considerate uguali. Tuttavia ciò che *rimane* differisce in ciascuno di voi, e solo allorquando vi conoscerete intimamente, quando ciascuno di voi si affermerà *unico*, deliberata avente e schiettamente, potrà cessare questa opposizione che finora avete cercato di dissimulare. Allora soltanto l'antitesi sarà risolta; ma solo per questa ragione, che un'altra opposizione più forte l'avrà assorbita.

La nostra debolezza non consiste già nell'esser opposti gli uni agli altri, bensì nel non essere radicalmente opposti; cioè nel non essere totalmente *distinti*; ovvero di cercare un «vincolo», un *legarne*, e fare di questo vincolo, un ideale. Una Fede, un Dio, una sola Idea, un solo cappello per tutte le teste! Se tutte le teste fossero sotto il medesimo cappello, nessuno, è vero, non avrebbe più da scoprirsi dinanzi agli altri.

L'ultima opposizione, e la più radicale, quella tra Unico e Unico, è ben lontana dall'essere ciò che si intende volgarmente per opposizione, senza per ciò ricadere nell'unità e nell'identità. Quale Unico, tu non hai più nulla di comune con nessuno, e per la stessa ragione non hai più nulla di inconciliabile o di ostile. — Tu non chiederai più contro l'individuo il tuo diritto a un *terzo*, e non ti terrai più con lui sul «terreno del diritto», nè su alcun altro terreno

comune. La opposizione si risolve in una *separazione*, in una unicità radicale. Questa potrebbe, è vero, essere considerata come un nuovo vincolo comune, o un segno di rassomiglianza: ma in tal caso la rassomiglianza consisterebbe precisamente nella rassomiglianza, e non sarebbe essa stessa che dissimiglianza: una dissimiglianza comune, avvertita soltanto da coloro che si divertono a fare delle «comparazioni».

La polemica contro il privilegio è uno dei tratti caratteristici del Liberalismo; esso scomunica il «privilegio» per devozione al «Diritto»; ma deve fermarsi a questa platonica scomunica, perchè i privilegi non essendo che degli aspetti particolari del diritto, non cadranno prima che cada il diritto stesso. Il Diritto rientrerà nel nulla allorchè sarà stato assorbito dalla Forza, cioè quando si sarà compreso che «la forza premia il diritto». Allora ogni diritto si rivelerà privilegio, e il privilegio stesso apparirà sotto il suo vero aspetto: *potenza preponderante*.

Ma la lotta della potenza contro la potenza non si presenterà poi sotto un tutt'altro aspetto che non sia quello del meschino combattimento contro il privilegio, che si prostra dinanzi a un giudice — il «Diritto» — il quale ne usa secondo il proprio spirito?

* * *

Per finire, non mi resta che cancellare dal mio vocabolario questa parola «Diritto», della quale, frugando nelle viscere della cosa, fui costretto a lasciarne sussistere, almeno provvisoriamente, il nome. Ma ora la parola non ha più significato e può andare a raggiungere il concetto. Ciò che io chiamavo il «mio diritto» non è più in alcun modo un «diritto», perchè un diritto non può essere conferito che da uno spirito, sia esso quello della natura, della specie, dell'umanità, o di Dio, della Santità, di Sua Eminenza, ecc. Ciò che io posseggo indipendentemente dalla sanzione dello Spirito lo posseggo senza diritto, unicamente per la mia *potenza*.

Io non reclamo alcun diritto; dunque non debbo riconoscerne alcuno. Ciò che posso ottenere, l'afferro e me lo approprio; su ciò che mi sfugge, non ho alcun

diritto; e non saranno mai i miei diritti *imprescrittibili* che mi renderanno orgoglioso e mi consoleranno.

Il diritto assoluto trascina seco nella sua caduta i diritti stessi; e con essi crolla pure la sovranità dell'«idea del diritto». Perchè non bisogna dimenticare che noi fummo sempre, fino al presente, governati da idee, concetti, principi; e che fra tanti padroni l'idea del diritto, ovvero l'idea di giustizia, rappresentava la parte principale.

Legittimo o illegittimo, giusto o ingiusto, che cosa m'importa? Ciò che mi permette la mia *potenza*, nessun'altra ha bisogno di *permettermelo* essa sola mi dà l'autorizzazione che mi occorre.

Il diritto è un ramo di pazzia, di cui ci ha gratificati un fantasma; la forza, sono io; io che sono possente; che sono possessore della potenza.

Il diritto è al disopra di me; egli è assoluto, ed appartiene ad un essere superiore che me lo accorda come un favore: è una grazia che mi fa il giudice. La potenza e la forza non esistono che in Me, che sono il Potente ed il Forte.

mp

2. — I MIEI RAPPORTI.

Nel mondo e nella società, è tutt'al più permesso di soddisfare alle esigenze dell'uomo: quelle dell'egoista devono sempre essere sacrificate.

A nessuno sarà passato inosservato l'interesse appassionato che l'epoca attuale dimostra per la «questione sociale», di preferenza ad ogni altra questione; e non abbia, per conseguenza, diretta la propria attenzione specialmente sulla «società». Tuttavia, se questo interesse fosse meno accecato dalla passione, non si perderebbe di vista tanto facilmente l'individuo per non vedere che la Società, e si riconoscerebbe che una società non può assolutamente rinnovarsi fino a tanto che i propri elementi invecchiati non siano sostituiti da altri. Supponendo, per esempio, che in seno al popolo ebreo si formasse una società destinata a propagare sulla terra un nuovo vangelo, si dovrebbe convenire giustamente che i suoi apostoli non potrebbero rimanere sempre dei Farisei.

Come tu sei, così ti mostrerai e ti comporterai verso gli uomini: ipocrita, da ipocrita; cristiano, da cristiano. Ecco perchè il carattere di una società è determinato dal carattere dei suoi membri; essi sono i suoi creatori. Questo è un fatto di cui sarebbe bene tenerne conto, anche se non si vuole analizzare il concetto stesso di «Società».

Gli uomini, ben lungi dal ricercare di raggiungere il *loro* completo sviluppo e di farsi valere, non hanno saputo finora fondare la loro società sulle basi di *se stessi*; non solo, ma altro non seppero fare che costituire delle «società» e vivere in società. Queste società furono in tutti i tempi delle persone, persone possenti; persone «moralì», le quali ispiravano all'individuo la follia congrua, la paura dei fantasmi. Ogni fantasma ha un nome: «Popolo». Vi fu un popolo di patriarchi, un popolo di Elleni, ecc., poi il Popolo degli Umani, l'Umanità (Anacarsi Clootz sognava una «Nazione dell'Umanità»); vennero in seguito le suddivisioni di questo Popolo, che comprendeva le sue società particolari: popolo spagnolo, francese, ecc.; e questi ultimi compresero alla loro volta le caste, le città, le corporazioni; in breve, tutti gli aggruppamenti possibili, fino

al minuscolo piccolo popolo che è la *Famiglia*. Invece di dire che la persona la quale ha, fino al presente, ossessionato tutte le società fu il Popolo, si potrebbe porre al, suo posto uno dei due estremi, la Famiglia e l'Umanità, che sono le due unità le più naturali. Noi precisiamo tuttavia la parola «Popolo»; prima, perchè la sua etimologia la ricollega alla parola greca *Polloi* (il numero, la folla), in seguito, e sopra tutto, perchè le «rivendicazioni popolari» sono oggi all'ordine del giorno, ed i rivoluzionari i più contemporanei non si sono ancora liberati della loro idolatria per questa illusoria persona: quantunque quest'ultima considerazione sarebbe piuttosto adatta per farci preferire il termine «Umanità», essendo che, ormai, essa è il sogno di tutto il mondo.

Dunque il popolo — l'Umanità o la Famiglia — è stato il solo che fin qui, a quanto sembra, abbia occupato la scena della storia: nessun interesse egoista era tollerato in questa società; bensì soltanto gli interessi di una collettività, interessi nazionali o interessi del popolo, di casta, di famiglia e «interessi generali dell'umanità» potevano avere importanza. Ma chi, dunque, ha spinto alla rovina i popoli, dei quali la storia ci narra la caduta? L'egoista, il quale cercava la sua propria soddisfazione. Ogni volta che un interesse egoistico si insinuava nella società, essa, si «corrompeva» e andava incontro alla disorganizzazione; ne sono esempi illustrati il popolo romano, allorché volle raggiungere il perfezionamento del suo diritto privato; il cristianesimo quando la incessante invasione del «libero esame», la «coscienza dell'io», l'«autonomia dello spirito» poté affermarsi.

Il Popolo cristiano ha prodotto due società le quali dureranno quanto esso durerà: lo *Stato* e la *Chiesa*. Si possono queste chiamare associazioni egoistiche? Perseguiamo noi in esse un interesse egoista, personale, individuale; o piuttosto un interesse popolare (perché del popolo cristiano) sotto il nome di interesse dello Stato o interesse della Chiesa? Mi è possibile, mi è permesso affermare in esse la mia individualità? Posso pensare ed agire come voglio; posso manifestarmi, affermarmi e vivere la mia vita? Non debbo invece lasciare intatta la maestà dello Stato e la santità della Chiesa?

Dunque, ciò che io voglio non lo posso fare. Ma vi è una società, qualunque essa sia, in cui io possa sperare di trovare questa libertà d'azione illimitata? No! E una società è essa capace di soddisfarmi? In nessun modo! Altro è

urtarmi con un altro Io; altra cosa è invece urtarmi con un popolo, con una generalità. Nel primo caso, io ed, il mio avversario combattiamo da eguali; nel secondo, io sono un avversario disprezzato, incatenato, e tenuto sotto tutela. Contro un altro Io, io sono un uomo contro un altro uomo; di fronte al Popolo, io sono come uno scolaretto il quale non può avvicinarsi al suo condiscipolo senza che questi chiami in suo soccorso il papà e la mamma; ed allorchè egli si è riparato dietro le sottane di sua madre, io, il maleducato, sono sgridato e mi si «proibisce di ragionare». Io è un nemico in carne ed ossa: provatevi invece ad affrontare l'Umanità, una astrazione, una «Maestà», un fantasma! Ma non v'è Maestà o Santità che possa dirmi: tu non andrai più lontano; nessuno può impedirmi di passare laddove sono capace di rendermi padrone. Ciò che non posso vincere, è il solo limite posto al mio proprio potere; fino a tanto che il mio potere è limitato, io non sono che un Io limitato; limitato non già dalla potenza *esteriore*, ma per la mancanza di potenza propria, cioè dalla *mia impotenza*. Ma «la guardia muore e non s'arrende!» Datemi solamente un avversario vivente!

« Io mi misurerò con qualunque avversario — pur —

«chè lo possa vedere e misurare con lo sguardo — il quale

« lui pure pieno di coraggio, accende il mio coraggio, ecc. ».

Il tempo ha abolito parecchi privilegi, ma sempre in Favore del solo bene pubblico, lo Stato, del bene dello Stato; in nessun modo per quello dell'individuo. La virtù, per esempio, fu abolita per rafforzare la potenza di un unico padrone, del padrone del popolo, della potenza monarchica; così monopolizzata, la servitù divenne ancor più gravosa. Fu sempre in favore di un monarca, si chiami Principe o Legge, che sono caduti i privilegi. In Francia, è vero, i cittadini non sono servi del re; ma però sono servi della Legge. La *subordinazione* persiste; solamente, lo Stato cristiano avendo riconosciuto che l'uomo non può servire due padroni alla volta (il suo sovrano e il principe, per esempio) conferì ad uno solo tutti i privilegi: egli può di nuovo *porre* l'uno al

disopra dell'altro, e creare degli «ordini superiori».

Ma che mi importa il bene pubblico? Appunto perchè esso è tale, non è il *mio bene*; ma il supremo grado *dell'abnegazione*. Io posso avere lo stomaco vuoto, mentre il bene pubblico si diverte; lo Stato è esultante, mentre io muoio di fame. La vera follia dei Liberali politici è nel voler opporre il Popolo al Governo e nel parlare di diritti del Popolo. Essi vogliono che il Popolo sia maggiorenne, ecc. Come se una parola potesse essere maggiorenne! (1. Nel testo: *Als könnte mündig sein, wer teine mund hat*). Solo l'individuo può essere maggiorenne. Allo stesso modo, tutta la questione della libertà di stampa non ha nè capo nè coda quando si pretende di fare di questa libertà un «diritto del Popolo»: essa è semplicemente un diritto, o, per meglio dire, una conseguenza della forza dell'*individuo*. Se è il Popolo che gode della libertà di stampa, io, benchè faccia parte di questo Popolo, non posso goderla; la libertà del Popolo non è la mia libertà; e se la libertà di stampa è una libertà del Popolo, essa sarà necessariamente fiancheggiata da una legge sulla stampa diretta contro di me.

Alle tendenze liberali attuali, bisogna soprattutto, in generale, opporre:
- La libertà del *Popolo* non è la *mia* libertà.

Ammettiamo le ipotesi libertà del Popolo e diritto del Popolo, e sia per esempio, il diritto del «Popolo» quello che ognuno ha di portare armi. Non è questo un diritto che si può perdere? Se fosse il mio proprio diritto, io non lo perderei; ma questo diritto non mi appartiene, esso appartiene al Popolo, perciò può essermi tolto. Io posso essere imprigionato in virtù della libertà del Popolo, e, in seguito a una condanna, essere privato del diritto di portare armi.

Il Liberalismo mi sembra un ultimo tentativo per instaurare la libertà del Popolo, la libertà della comunità, della «Società», della generalità, dell'Umanità; il sogno d'una umanità maggiore, un popolo maggiore, una comunità una «Società» maggiore.

Un popolo non può essere libero che a spese dell'*individuo*, perché la sua libertà riguarda lui solo e non la liberazione dell'individuo: più un popolo è libero, più l'individuo è asservito. Fu proprio all'epoca della sua maggiore

libertà che il popolo greco instaurò l'ostracismo, bandì gli atei, e fece bere la cicuta al più probo dei suoi pensatori.

Socrate fu molto elogiato per aver avuto gli scrupoli di probità che lo fecero resistere al consiglio di fuggire dal suo carcere! Invece, da parte sua, fu una vera follia, concedendo agli Ateniesi il diritto di condannarlo. Perciò egli è stato trattato come si meritava; perchè si lasciò trascinare dagli Ateniesi a ingaggiare la lotta sul terreno in cui essi si erano messi? Perchè non romperla con essi? Se avesse saputo, se avesse potuto sapere ciò che era, non avrebbe riconosciuto a quei giudici alcuna autorità, alcun diritto.

La sua debolezza risiede precisamente *nel non essere fuggito*; conservando l'illusione che aveva ancora qualche cosa comune con gli Ateniesi, e credendo di non essere che un membro, un semplice membro, di quel popolo. Egli era piuttosto tutto quel popolo in persona, e, solo, poteva essere giudice proprio. Non c'era affatto giudice *al disopra di lui* non aveva egli d'altronde emesso la propria sentenza, giudicandosi degno del dio «Pritaneo»? Egli avrebbe dovuto attenersi a ciò; e, non avendo pronunciato contro se stesso alcuna sentenza di morte, avrebbe dovuto disprezzare quella degli Ateniesi e fuggire. Ma egli volle sottomettersi, e accettò il Popolo per giudice: egli si sentiva piccolo dinanzi alla maestà del Popolo. Inchinandosi come a un «diritto» davanti alla forza, che non avrebbe dovuto riconoscere se non soccombendovi, egli tradì se stesso — era la *virtù*. La leggenda attribuisce gli stessi scrupoli a Cristo, il quale, si dice, non volle servirsi della propria potenza che aveva sulle legioni celesti. Lutero fu più saggio; ed ebbe ragione di farsi rilasciare un salvacondotto prima di recarsi alla dieta di Worms; e Socrate del pari avrebbe dovuto sapere che gli Ateniesi erano i suoi nemici e che lui solo era il giudice di se stesso. L'illusione di una «giustizia», di una «legalità», doveva dileguare dinanzi alla considerazione che ogni relazione con la moltitudine è un rapporto *forzato*, una lotta da potenza a potenza.

La libertà greca però miseramente in mezzo ai sofismi ed agli intrighi. Perchè? Perchè le conclusioni che non aveva saputo trovare Socrate, maestro nell'arte del pensare, nemmeno i Greci furono capaci di formulare. Che cosa sono i sofismi, se non l'arte di sfruttare l'attuale senza distruggerlo? (Io potrei aggiungere di sfruttare «a proprio profitto», ma ciò si comprende benissimo).

Fra i sofisti noi annoveriamo i teologi, i quali «commentano e interpretano» la parola di Dio: a che cosa attribuirebbero le loro glosse se la parola divina non fosse un testo «presente» e ritenuta immutabile? Tali sono ancora i Liberali, i quali attaccano il «presente» solo per criticarlo e interpretarlo: tutti sono dei falsificatori; proprio come coloro i quali falsificano il diritto. Socrate si era inchinato dinanzi alla legge e al diritto; e i Greci continuarono ad ammettere l'autorità del diritto e della legge; ma non intendevano prodigare gratuitamente i loro rispetti: essi cercavano il proprio tornaconto; e furono costretti a cercarlo nell'intrigo, falsificando il diritto. Con Alcibiade, questo raggiratore di genio, incomincia il periodo della «decadenza» ateniese; lo spartano Lisandro e molti altri testimoniano che l'intrigo si era propagato come una epidemia tra i Greci. Il Diritto greco, su cui riposavano gli Stati greci, fu, in quegli Stati stessi, minato e scosso dagli Egoisti; e gli Stati crollarono, allorquando gli Individui li abbandonarono. Il Popolo greco cadde perchè gli individui, invece di aver cura di esso, pensarono a se stessi. Stati, Costituzioni, Chiese, ecc., sono sempre periti appena che l'individuo alzava la testa; perchè l'individuo è il nemico irreconciliabile di tutto ciò che tende a sommergere la sua propria volontà sotto una volontà *generale*, di ogni *legame*, cioè di ogni catena. Eppure, ancora oggi si crede che l'uomo non possa far senza di «sacri legami!» L'Uomo, questo nemico mortale di ogni «legame»! La storia dei popoli dimostra che nessun legame finora seppe sfuggire alla dissoluzione; essa dimostra che l'uomo lotta instancabilmente per infrangere ogni catena, qualunque, essa sia; eppure si chiudono gli occhi davanti il l'evidenza e si sognano ancora e sempre nuove catene: si crede, per esempio, di aver trovato qualche cosa di nuovo e di solido quando si impone all'uomo ciò che si chiama una «costituzione liberale», una bella catena costituzionale. I nastri, i cordoni e tutti i legami di fiducia e d'amore che uniscono i sudditi, finiscono, in verità, per lasciare intravedere un po' la corda; ma qualunque fosse il progresso fatto in materia di legami, non si è giunti, partendo dalla cimosà, che alla bretella o alla cravatta.

Tutto ciò che è sacro è un legame; una catena.

Tutto ciò che è sacro è falsificato da falsari, e non potrebbe essere altrimenti; perciò, nella nostra epoca, si trova una folla di questi falsari in tutte le sfere

sociali. Essi preparano la rottura con il diritto; la soppressione del diritto.

Poveri Ateniesi, accusati di raggiri e di sofismi! Povero Alcibiade, accusato d'intrigo! E ciò che a voi si rimprovera è appunto quello che c'è di migliore in voi stessi; è il vostro primo passo verso la libertà. Il vostro Eschilo, il vostro Erodoto, e tutti gli altri, sognavano un Popolo greco libero: voi aveste, per i primi, un vago sentimento della *vostra* libertà.

Ogni Popolo opprime coloro i quali vogliono innalzarsi al disopra della sua maestà: l'ostracismo minaccia il cittadino strapotente; l'inquisizione della Chiesa perseguita l'eretico e pure l'inquisizione perseguita i rei di alto tradimento contro lo Stato.

Perchè il Popolo non ha altra cura che quella di mantenersi e affermarsi; esso reclama da ognuno un «patriottico sacrificio». L'individuo in sè gli è indifferente, è un nulla; e il Popolo non può fare, e neanche permettere di fare, ciò che l'individuo è capace di raggiungere: cioè la propria *realizzazione*. Ogni Popolo, ogni Stato è «ingiusto» verso gli *egoisti*.

Fino a tanto che rimane una sola istituzione, che all'individuo non è permesso di distruggere, l'Io è ancora ben lontano dall'essere autonomo. Come parlare di libertà, mentre io debbo, per esempio, legarmi con un giuramento a una costituzione, ad una «charta», ad una legge; mentre io debbo giurare di appartenere «corpo ed anima» al Popolo? Come posso essere me stesso se non è permesso alle mie facoltà di svilupparsi che sino a quel tanto da «non turbare l'armonia della Società?» (Weitling).

La caduta dei popoli e dell'umanità sarà il segnale della mia elevazione.

Ascolta: mentre io scrivo queste linee, le campane incominciano a suonare: esse portano lontano un festevole messaggio: domani si celebra il millesimo anniversario della nostra cara Germania. Suonate, o campane, campane di funerali! La vostra voce è sì solenne e sì grave da sembrare che le vostre lingue di bronzo annuncino un presentimento di morte. Popolo tedesco e popoli tedeschi hanno dietro di loro millenni di storia: quale lunga vita! Discente dunque nella tomba per non svegliarvi mai più affinché siano liberi coloro che voi avete tenuto incatenati così lungamente! — Il Popolo è

morto! - Mi levo *Io!*

O tu che hai tanto sofferto, o Popolo tedesco, quale fu la causa della tua sofferenza? Fu il tormento di un pensiero che non può crearsi un corpo, il tormento di uno spirito errante che svanisce al canto del gallo, e che tuttavia aspira alla propria liberazione e alla propria realizzazione. Ed in me pure, tu hai vissuto lungo tempo, o caro pensiero o caro fantasma! Di già io credevo di aver trovato la parola magica che doveva redimerti; di già io credevo di aver scoperto la carne e le membra per vestire lo Spirito errante; ed ecco che sento il suono delle campane che ti conducono al riposo eterno; ecco che l'ultima speranza dilegua, che l'ultimo amore si spegne. Io dico addio alla casa deserta dei morti e ritorno fra i viventi;

«Perchè solo i viventi hanno ragione».

Addio, dunque, sogno di tanti milioni d'uomini; addio, tu che per mille anni hai tiranneggiato i tuoi figli!

Domani ti si darà sepoltura: ben presto le tue sorelle, le nazioni, ti seguiranno. E quando tutte saranno partite al tuo seguito, l'umanità sarà sepolta, e, sulla sua tomba, io solo, finalmente padrone di me stesso, io, suo erede, gioirò!

* * *

La parola «Gesellschaft» (società), ha per etimologia la parola «Saal» (sala). Allorchè una sala comprende più persone, essa è la ragione per cui quelle persone si trovano in società. Esse *sono* in società, ma non *fanno* la società: formano, tutt'al più, una società da salotto, se parlano il linguaggio che si parla in un salotto. Quanto alle vere *relazioni*, esse sono indipendenti dalla società e possono esistere o non esistere senza che la natura di ciò che si chiama «Società» ne sia alterata. La società, sono le persone che si trovano nella sala, e poco importa che esse siano unite o che si limitino a pronunciare delle banali frasi convenzionali. Le *relazioni*, al contrario, implicano reciprocità; è il *commercio* degli individui. La società non è che nell'occupazione in comune di una sala; delle statue, in una sala di museo, sono in società; esse formano dei «gruppi». Tale essendo il significato naturale della parola società, ne deriva che la società

non è l'opera di te nè di me, ma di un terzo, il quale è il vero fondatore, il creatore della società.

Così è di una società o di una compagnia di carcerati (cioè di coloro che sono rinchiusi nella stessa prigione). Il terzo con cui qui ci incontriamo è di già più complesso che non lo fosse quello di prima, il semplice locale, la sala. La prigione non designa più semplicemente un luogo chiuso: bensì un luogo in rapporto con i suoi abitatori: la prigione è tale solo perchè essa è destinata ai prigionieri, senza dei quali sarebbe un edificio qualunque. Chi imprime una impronta comune a coloro che ivi sono rinchiusi? E chiaro che è la prigione; poichè è per causa sua che i suoi abitatori sono dei prigionieri. Chi determina il *modo di vivere* della società dei prigionieri? Sempre la prigione! Ma chi determina le loro *relazioni*? Forse ancora la prigione? Ah! qui vi fermo. Evidentemente, se essi entrano in relazione, è appunto in quanto che sono dei prigionieri, cioè in quanto lo consentono i regolamenti della prigione; ma queste relazioni sono *essi stessi* ed essi soli che le creano; è l'Io che si mette in rapporto col Tu. Non solo queste relazioni non possono essere il fatto della prigione, ma questa deve vegliare per opporsi ad ogni relazione egoista, puramente personale (i soli che possono stabilirsi realmente tra un Io e un Tu). La prigione consente a ciò che noi facciamo un lavoro in comune; essa ci vede con piacere a manovrare insieme una macchina o a disimpegnare insieme non importa quale altra bisogna. Ma se io mi dimentico di essere un prigioniero e annodo delle relazioni con *te*, e tu pure ti dimentichi della tua sorte, ciò mette la prigione in pericolo: non solo essa non può creare simili relazioni, ma non può neanche tollerarle. Ed ecco perchè la Camera francese, pensando *santamente e moralmente*, ha adottato il sistema della «prigione cellulare»; le altre, non meno virtuosamente intenzionate, la imiteranno per mettere un ostacolo alle «relazioni demoralizzanti». La prigionia è un affare sacro, e non è permesso toccarla. Il più lieve tentativo a questo riguardo è punibile, come lo è ogni ribellione contro una delle santità cui l'uomo deve abbandonarsi mani e piedi legati.

La prigione; come la sala, produce una società, una compagnia, una comitiva (comitiva di lavoro, per esempio), ma non delle relazioni, nè una reciprocità, nè una associazione. Al contrario, ogni associazione tra individui nata all'ombra della prigione porta in se stessa il germe dannoso di

un «complotto», e questo seme di ribellione può, se le circostanze sono favorevoli, germogliare e produrre dei frutti.

Non è uso andare volontariamente in prigione, come è pure poco comune che vi si rimanga volontariamente; anzi, i prigionieri sentono piuttosto un egoistico desiderio di libertà. Si può dunque supporre che tutte le *relazioni* personali tra i prigionieri saranno ostili alla società realizzata dalla prigione, e non tenderanno ad altro che a dissolvere la società che risulta dalla comune captività.

Rivolgiamoci dunque ad altre società; a quelle società nelle quali sembra che noi rimaniamo volentieri e di buon grado, senza cercare di comprometterne l'esistenza con le nostre manovre egoistiche.

La comunità che si presenta al nostro esame in queste condizioni è la *Famiglia*. Genitori, sposi, figli, fratelli e sorelle formano un tutto e costituiscono una famiglia le cui alleanze vengono a poco a poco ad ingrossare le fila. La famiglia non è realmente una comunità se non in quanto tutti i suoi membri ne osservano la legge, la pietà o l'amore familiare. Un figlio, cui padre, madre, fratelli e sorelle sono divenuti indifferenti, *è stato* figlio, poichè non potendo più manifestare la sua qualità di figlio, esso ha perduto la sua importanza, così come svanì l'importanza del legame materiale da tempo distrutto, il cordone ombelicale, che univa il nascituro alla madre. Che questo legame sia esistito e in virtù del quale si resta irrevocabilmente i figli della propria madre e i fratelli degli altri figli, è un fatto innegabile; ma una dipendenza permanente non può risultare che dalla permanenza della pietà, dello spirito di famiglia. Gli individui non sono, in tutto il pieno senso della parola, membri di una famiglia, se non quando s'impongono il dovere di *mantenere* la famiglia e si astengono, quali suoi *conservatori*, di scalzarne le fondamenta in questione. Per tutti i membri della famiglia vi è una cosa incrollabile e sacra: la famiglia stessa; o, più esattamente, la pietà familiare. La famiglia *deve esistere* tale è, per quello dei suoi membri che non si è lasciato invadere da alcun egoismo antifamiliare, la verità fondamentale che nessun dubbio deve nemmeno sfiorare. In una parola, se la famiglia è sacra, nessuno di coloro che ad essa appartengono può svincolarsene, sotto pena di diventare «criminale» verso

di essa. Egli non potrà mai perseguire un interesse contrario a quello della famiglia, essendosi proibito, per esempio, di contrarre una unione illegale. Chi fa ciò, «disonora la famiglia», la «copre di vergogna», ecc.

L'individuo, il cui istinto egoista non è abbastanza forte, si sottomette: egli conclude il matrimonio che soddisfa alle pretensioni della famiglia; sceglie una professione in rapporto con la propria condizione, ecc.; in breve, egli «fa onore alla famiglia».

Se, al contrario, il sangue egoista scorre con ardore nelle sue arterie, egli preferisce diventare «criminale» verso la famiglia, e si sottrae alle sue leggi.

Quale mi è più caro: il bene della famiglia o il mio? In numerosissimi casi i due possono procedere a fianco l'uno dell'altro, di comune accordo; ciò che è utile alla famiglia può esser per me una fonte di profitto, o viceversa. In simile caso è difficile decidere se io agisco per il bene comune, o per il mio proprio bene; e potrei anche lusingarmi con compiacenza del mio disinteresse. Ma verrà il giorno in cui mi troverò di fronte alle corna del dilemma: o questo, o quello; bisogna scegliere; con la mia scelta, potrò forse disonorare il mio albero genealogico, offendere padre, madre, fratelli e sorelle, tutti i miei parenti. Che fare? È in questo momento che si metterà a nudo il fondo del mio cuore, e si saprà se io ho posto la pietà al disopra dell'egoismo: l'egoismo non può più dissimularsi sotto il velo del disinteresse. Un desiderio si accende nell'animo mio, e, accrescendo d'ora in ora, diventa passione. Anche il più fuggitivo pensiero contrario allo spirito della famiglia, alla pietà, porta già in sé il germe di un delitto contro la famiglia: ma chi si accorgerà di ciò; e chi potrà dal primo momento averne una chiara percezione? Tale è la storia di Romeo e Giulietta: la passione, scatenatasi, non può più essere dominata, e finisce per abbattere l'edificio della pietà. Voi mi direte che è puramente pel suo interesse che la famiglia respinge dal proprio seno quegli egoisti, i quali obbediscono più alle loro passioni che non alla pietà. È lo stesso argomento, che i Protestanti hanno invocato, con molta fortuna, contro i Cattolici, e di cui rimasero convinti. Ma ciò non è che una scappatoia, un pretesto addotto da persone le quali sentono il bisogno di discolarsi, e nulla più. I Cattolici, che desiderano l'unità della Chiesa, respingevano, quali eretici, coloro che non attribuivano grande

importanza a quell'unità, da sacrificarle le proprie convinzioni. Gli uni hanno energicamente difeso l'unità perchè il legame, la Chiesa cattolica (altrimenti detta unica e universale), era loro sacro: al contrario, gli altri lasciarono il legame da una parte.

Così è di coloro che si liberano della pietà familiare: non è famiglia che li esclude dal proprio seno; ma si escludono da se stessi col mettere le loro passioni o la loro volontà individuale al disopra del vincolo familiare.

Ma può accadere che il desiderio si accenda in un cuore meno appassionato e meno tenace di quello di Giulietta. Allora colei che si sottomette si *sacrifica* alla pace familiare. Si potrebbe anche qui dire che è l'egoismo che la fa agire, perchè la decisione presa da colei che cede deriva da ciò che l'unione familiare possa soddisfarla meglio dell'adempimento del suo proprio desiderio. È possibile: ma come crederlo, se rimane un segno evidente del sacrificio dell'egoismo alla pietà? Come crederlo, se il desiderio contrario alla pace della famiglia, una volta consumato il sacrificio, resta quale ricordo e testimonio di un «sacrificio» fatto a un vincolo sacro; e se colei che si sottomette ha la coscienza di non aver realizzata la sua propria volontà, di essersi umilmente inchinata dinanzi a una potenza superiore? Sottomessa e sacrificata, perchè la superstizione della pietà ha esercitato su di lei il proprio imperio!

Là, l'egoismo ha vinto; qui è vittoriosa la pietà; e il cuore egoista sanguina. Là, l'egoismo era forte; qui è stato debole. I deboli — ecco, lo sappiamo da molto tempo, — sono i disinteressati. La famiglia si prende cura di essi, e li circonda della propria sollecitudine, poichè *appartengono* alla famiglia, non a se stessi, e nemmeno hanno di se stessi cura. E di questa debolezza che Hegel, per esempio, fa l'elogio, quando chiede che il matrimonio dei figli sia subordinato alla scelta dei genitori.

Essendo la famiglia una sacra comunità alla quale l'individuo deve obbedienza, ad essa spetta anche di diritto la funzione di giudice. Il «Gabanis» di Wilibald Alexis, per esempio, ci descrive un «tribunale di famiglia». Il padre, in nome del «consiglio di famiglia», invia all'esercito un suo figlio insubordinato e lo espelle dalla famiglia, allo scopo di purificarla, con questo atto rigoroso, dall'onta subita. Il diritto cinese dà alla responsabilità della

famiglia una sanzione molto più logica, facendo espiare a tutta la famiglia la colpa di uno dei suoi membri.

Ai nostri giorni, tuttavia, il braccio dell'autorità familiare si estende di rado tanto da poter efficacemente castigare il ribelle (lo Stato protegge anche, nella maggioranza dei casi, il diseredato). Il criminale contro la famiglia non ha che a rifugiarsi in un girone dello Stato per diventar libero; come il criminale verso lo Stato si rifugia in America, per esempio, trovando là un sicuro asilo che lo mette al riparo dai colpi delle leggi del proprio paese. Il figlio snaturato, obbrobrio della famiglia, è al riparo da ogni castigo familiare perché lo Stato, protettore, toglie al potere della famiglia ogni santità e lo profana, dichiarando che esso non è altro che «vendetta». Lo Stato si oppone al castigo, all'esercizio di un diritto sacro familiare, perchè, nella gerarchia, essendo la santità della famiglia inferiore a quella dello Stato, essa impallidisce e perde ogni prestigio appena entra in lotta con questa santità superiore. Ma quando però non vi è contrasto tra i due poteri, lo Stato lascia tutto il suo valore all'autorità sacra, benché meno sacra, della famiglia ma in altri casi esso giunge perfino a imporre il delitto «contro la famiglia»: esso fa un dovere al figlio, per esempio, di rifiutare obbedienza ai genitori se questi vogliono indurlo a peccare contro lo Stato.

Supponiamo che l'egoista abbia spezzato i vincoli familiari e trovato nello Stato un protettore contro lo Spirito di famiglia gravemente offeso. A che cosa giungerebbe? A far parte di una nuova Società, nella quale il proprio egoismo si imbatte nelle medesime insidie e nelle stesse reti dalle quali aveva poco prima potuto fuggire. Perchè lo Stato è esso pure una Società e non un'associazione: è la estensione della *Famiglia* («padre del popolo — madre del popolo — figlio del popolo»).

* * *

Ciò che si chiama Stato è un tessuto, un amalgama di dipendenze e di affezioni; è una *solidarietà*, una *reciprocità* la quale ha per effetto di assoggettare gli uni agli altri tutti coloro tra i quali si stabiliscono queste reciprocanze: lo Stato è l'ordine, il regime di questa mutua *dipendenza*. Dato che il re, la cui autorità si ripercuote su tutti coloro che detengono il più

umile impiego pubblico, scendendo giù giù fino alla più oscura guardia di polizia, sparisse, l'ordine non sarà turbato dal disordine bestiale, perchè tutti coloro nei quali veglia ancora il senso dell'ordine si opporrebbero. Se il disordine avesse il sopravvento, lo Stato dovrebbe soccombere.

Ma questa buona intesa, questo adattamento reciproco, questa mutua dipendenza, questo pensiero d'amore, è realmente capace di governare? In tal modo, lo Stato sarebbe l'amore realizzato; vivere nello Stato significherebbe essere per altri e vivere per altri. Ma che cosa diventa l'individualità, quando regna lo spirito dell'ordine? Si troverà che tutto cammina nel migliore ordine possibile perchè si è giunti con la forza a far regnare l'ordine; cioè a irreggimentare giudiziosamente il gregge per modo che nessuno «calpesti i piedi al suo vicino»? Tutto è così messo in «buon ordine», ed è questo buon ordine che ha nome Stato.

Le nostre società ed i nostri Stati *sono* senza che noi li *facessimo*; essi possono allearsi senza che vi sia alleanza tra di noi; essi sono predestinati ed hanno una *esistenza* propria, indipendente; contro di noi, egoisti, essi sono lo stato di cose esistente e indissolubile. Tutte le lotte contemporanee sono, come si dice, dirette contro l'ordine stabilito, e mirano ad abbattere lo stato di cose regnante. Ma il loro vero scopo è universalmente misconosciuto: sembrerebbe, a dare ascolto ai nostri riformatori, che si trattasse semplicemente di sostituire a ciò che esiste attualmente un nuovo ordine migliore. È piuttosto all'ordine stesso, cioè allo Stato (*status*) qualunque sia, che dovrebbe essere dichiarata la guerra e non a uno Stato determinato, alla forma attuale dello Stato. Il fine da raggiungere non è un altro Stato (lo Stato democratico, per esempio), ma la alleanza, l'unione, l'armonia sempre instabile e mutevole di tutto ciò che è, e non è che a condizione di cambiare continuamente. Uno Stato esiste anche senza la mia cooperazione: io nasco in lui, divento in esso adulto, ho verso di lui dei doveri e gli debbo «fede ed omaggio». Egli mi prende sotto la sua ala tutelare, ed io vivo della sua «grazia». In tal modo l'esistenza indipendente dello Stato implica la mia dipendenza; la sua vita come organismo esige che io non mi svolga liberamente, ma che mi adatti ad esso; e affinchè possa espandersi secondo la sua natura, egli mi applica le forbici della «cultura»; mi dà un'educazione e una istruzione che ridonda su se stesso e non su me stesso, insegnandomi, per esempio, a rispettare le leggi, trattenermi dall'attentare

alla proprietà dello Stato (cioè alla proprietà privata), a venerare un'Altezza divina, terrestre. ecc.; in una parola, m'insegna ad essere *irreprensibile* sacrificando la mia individualità sull'altare della «santità» (santo o sacro è tutto ciò che si può immaginare: proprietà, vita degli altri, ecc.). Tale è la specie di cultura che lo Stato è capace di darmi: esso mi avvia ad essere un «buon strumento», un «membro utile della Società».

E ciò che deve fare ogni Stato, sia esso democratico, assoluto o costituzionale. E ciò sarà fino a tanto che noi non ci saremo sbarazzati da questa idea errata che egli è un «io» e, come tale, una «persona» morale, mistica o politica. E di questa pelle di leone dell'Io che io debbo, Io, che sono veramente Io, spogliare il vanitoso divoratore di cardi. Di quanti saccheggi non ha dovuto essere vittima il mio Io da dopo che il mondo è mondo! Prima il sole, poi la luna, le stelle, i gatti, i cocodrilli ebbero l'onore di passare per Io; dopo Geova, Allah, il Padre Nostro usurparono il mio titolo; poscia le famiglie, le tribù, i popoli, fino all'umanità; e infine anche lo Stato e la Chiesa ebbero la medesima pretensione d'essere un «Io»: ed Io, noncurante, li lasciavo fare. Quale meraviglia, dunque, se sempre allo stesso modo, un Io reale si sia presentato e mi abbia affermato in faccia che esso non era un «tu», bensì il mio vero e *proprio io*? E ciò che fece il *Figlio dell'uomo par excellence* (1. In francese nel testo. (n, d. t.)); ed io mi domando perchè non dovrebbe far altrettanto un qualunque figlio dell'uomo? Vedendo così il mio *io* sempre al disopra e all'infuori di me, non ho mai potuto giungere a essere realmente Io.

Io non ho mai creduto all'*Io*; non ho mai creduto alla mia attualità, e non ho mai saputo vederlo se non nell'avvenire. Il bambino crede che sarà veramente *Io*, allorchè sarà divenuto un uomo, un «grande»; l'uomo pensa che al di là di questa vita soltanto potrà essere veramente qualche cosa; e, per citare un esempio più vicino a noi, anche i migliori non pretendono forse ancora oggi che, prima di essere realmente un Io, un «libero cittadino», un «cittadino dello Stato», un «uomo libero» o un «vero uomo», bisogna essere innanzi tutto incorporati nello Stato, nel Popolo, nell'Umanità o in chi sa quale altra cosa ancora? Essi pure non concepiscono la verità e la realtà dell'«Io» se non nell'accettazione d'un «io» estraneo, al quale bisogna inchinarsi. E che cos'è quell'«io»? Un *io* il quale non è nè un io, nè un tu: è un io *immaginario*,

un fantasma.

Mentre nel Medio Evo la Chiesa ammetteva, che parecchi Stati vivessero in comune sotto la sua ala, quando venne la Riforma, e più particolarmente la guerra dei trent'anni, toccò agli Stati imparare la tolleranza e permettere a diverse Chiese (confessioni) di vivere riunite sotto una medesima corona. Ma tutti gli Stati sono religiosi: tutti sono degli «Stati cristiani», e si fanno un dovere di curvare gli indipendenti e gli «egoisti» sotto il giogo del soprannaturale, cioè di cristianizzarli. Tutte le istituzioni dello Stato cristiano mirano alla *cristianizzazione* del popolo. Il compito di ogni congegno giudiziario è di forzare gli uomini alla giustizia; quello della scuola è di imporre loro la coltura intellettuale, ecc.; in breve, il compito dello Stato è invariabile: proteggere chi opera cristianamente contro chi opera anticristianamente, rendendolo forte e assicurandogli la *supremazia*. La Chiesa stessa divenne nelle mani dello Stato uno strumento di coercizione, poichè lo Stato richiese da ciascuno una religione determinata. «L'insegnamento e l'educazione appartengono allo Stato», diceva ultimamente Dupin parlando del clero.

Tutto ciò che si riferisce al principio della moralità è questione di Stato. Da ciò derivano le perpetue inframmettenze dello Stato cinese nelle faccende familiari: in Cina, non si è tenuti in alcun conto se, prima di ogni cosa non si è un buon figlio. Presso di noi le questioni familiari sono sostanzialmente questioni di Stato; soltanto, l'ingerenza dello Stato è meno evidente, perchè lo Stato, avendo fiducia nella famiglia, non la sottopone ad una rigorosa sorveglianza. Egli la tiene legata col, vincolo del matrimonio; vincolo di cui lui solo può scioglierne il nodo.

Lo Stato mi chiede conto dei miei principi e me ne impone degli altri. Ciò potrebbe indurmi a domandare: «Che gliene importa della mia follia (il mio principio)?». Moltissimo; perchè esso è il *principio supremo*. È opinione corrente che tutta la questione del divorzio e del diritto matrimoniale in generale consiste nella prevalenza tra i diritti della Chiesa e quelli dello Stato. Il problema è piuttosto questo. Se l'uomo deve essere governato da una Santità, si chiami essa Fede o Legge morale (moralità). Il dominio dello Stato non differisce da quello della Chiesa: l'uno appoggia sulla moralità, l'altro sulla pietà.

Si parla della tolleranza, e si vanta come un carattere degli Stati civili la libertà che hanno le più opposte tendenze di potersi manifestare, ecc. È vero che se qualcuno lancia i propri poliziotti alle calcagna dei fumatori di tabacco, altri sono abbastanza forti per non lasciarsi commuovere dai più turbolenti comizi. Ma per apprezzare questa longanimità, bisogna rilevare che per qualunque Stato il gioco reciproco delle individualità, le differenze della loro vita quotidiana, sono in certo qual modo cose lasciate in balia del caso, perchè lo Stato deve pure lasciar loro qualche cosa per poterle irreggimentare utilmente a proprio profitto. Certi Stati s'interessano a cose trascurabili, mentre altri sono più giudiziosi: in questi ultimi tempi, gli individui sono «più liberi». Ma libero, io non lo sono in *nessun Stato*. La famosa tolleranza degli Stati si esercita in favore di ciò che è «inoffensivo»; essa è il semplice alzar di spalle dinanzi a ciò che non vale la pena di tenerne conto: essa è, insomma, un dispotismo più imponente, più augusto, più orgoglioso. Un certo Stato ha per qualche tempo manifestato delle velleità di volersi innalzare al di sopra delle lotte «letterarie», permettendo a tutti dedicarsi ad esse con ardore; l'Inghilterra porta la testa troppo in alto per udire i rumori della folla e sentire l'odore del tabacco. Ma guai alla letteratura che ardisce attaccare lo Stato; guai alle sommosse popolari che minacciano lo Stato! Nello Stato al quale facciamo allusione si sogna di «una scienza libera», e in Inghilterra si sogna una «vita popolare libera».

Lo Stato permette, per quanto è possibile, agli individui di *divertirsi* liberamente, purchè non prendano il giuoco sul serio e non perdano di vista lo Stato. Tra uomo e uomo non si possono stabilire dei rapporti di qualche importanza, senza la «sorveglianza e l'intervento dei superiori». Io non posso far tutto quello che sarei capace di fare; ma soltanto quello che lo Stato mi permette: io non posso far valere nè i *miei* pensieri, nè il *mio* lavoro, nè, in generale, ciò che è *mio*.

Lo Stato ha un sol fine: limitare, incatenare, assoggettare l'individuo, subordinandolo a una *generalità* qualunque. Esso non può sussistere se non a condizione che l'individuo non sia per se stesso il tutto nel tutto; esso implica per necessità la *limitazione dell'io*, la mia mutilazione, la mia schiavitù. Lo Stato non si propone giammai di stimolare la libera attività dell'individuo: la sola attività che incoraggia è quella che si riferisce al fine che esso pure vuol

raggiungere. E neppure lo Stato è capace di produrre qualche cosa di collettivo: non si può dire che un tessuto sia l'opera «collettiva» di differenti parti di una macchina; esso è piuttosto l'opera di tutta la macchina considerata come unità. Così è di tutto ciò che esce dalla *macchina dello Stato*, perchè lo Stato è la leva che mette in movimento gli ingranaggi degli spiriti individuali, di cui nessuno segue il proprio impulso. Lo Stato cerca con la censura, la sorveglianza e la polizia di ostacolare ogni libera attività; e facendo la funzione del bastone fra le ruote, esso crede (con ragione d'altronde, perchè ciò gli è imposto dalla propria conservazione), di adempiere al suo dovere. Lo Stato vuol fare dell'uomo qualche cosa che possa tornargli di sua utilità; vuole modellarlo a sua immagine; perciò l'uomo, come tale, vivente nello Stato, non è che un uomo *fittizio*; chiunque voglia essere se stesso è avversario dello Stato, quindi per lo Stato non conta più nulla. «Egli è un uomo da nulla» significa: lo Stato non lo utilizza, non gli accorda alcun titolo, alcun impiego, alcuna commissione, ecc.

E. Baller, nelle sue *Liberalen Bestrebungen* (Rivendicazioni liberali, II, 50), sogna di «un Governo che, uscito dal Popolo, non possa mai trovarsi in opposizione con esso». E vero che lui stesso in seguito cancella (pag. 69) la parola «Governo»: «In una repubblica non vi può essere Governo; in essa vi è posto soltanto per un potere esecutivo. Pura e semplice emanazione del Popolo, questo potere non potrebbe opporre al Popolo stesso nè una potenza indipendente, nè dei principi, nè dei funzionari indipendenti; esso non avrebbe altro fondamento, come pure la sua autorità e i suoi principî non avrebbero altra fonte nel Popolo, unica e suprema potenza dello Stato». Il concetto «Governo» è incompatibile con quello di «Stato democratico». E' la stessa cosa, benchè siano cambiate le parole. Tutto ciò che emana, si fonda o deriva da una cosa, diviene indipendente; è come il bambino che, appena staccato dal seno della madre, si mette immediatamente in opposizione con essa. Il Governo, senza questo carattere di indipendenza o di opposizione, non sarebbe niente del tutto.

«Nello Stato libero non esistono Governi, ecc. (pagina 94). Ciò vuole semplicemente dire che il Popolo, quando è *sovrano*, non si lascia governare da una potenza superiore. Che il sovrano si chiami Principe o Popolo, giammai esso può avere un Governo al *disopra* di lui: ciò va da sè. Ma in

tutti gli Stati, assoluto, repubblicano o «libero», vi sarà sempre un Governo al disopra di me ed io non mi troverò mai a mio agio tanto nell'uno quanto nell'altro.

La Repubblica non è che una monarchia assoluta; perchè poco importa che il sovrano si chiami Principe o Popolo: l'uno e l'altro sono una «Maestà». Il regime costituzionale dimostra precisamente che nessuno vuole, nè può rassegnarsi ad essere un semplice strumento. I ministri dominano il loro padrone — il Principe —; ed i deputati dominano il loro padrone — il Popolo — Il Principe deve conformarsi alla volontà dei ministri, e il Popolo deve lasciarsi condurre per mano dove alle Camere piace di condurlo. Il costituzionalismo rappresenta un passo fatto più in là della Repubblica, atteso che lo *Stato* vi è concepito come in *dissoluzione*.

E. Bauer nega (pag. 56) che nello Stato costituzionale il Popolo sia una «personalità». — E nella Repubblica? Nello Stato costituzionale il Popolo è un «partito»; ed un partito non è altro che una «persona», se vi piace designare con questo nome «una persona morale», o «politica» (pag. 76). Il fatto si è che una persona morale, sia battezzata per partito popolare, Popolo o «Signore», non è in verun modo una persona, ma sempre un fantasma.

Più avanti (pag. 69) E. Bauer aggiunge: «La tutela è la caratteristica del Governo». In verità essa è maggiormente quella di un Popolo e di uno «Stato democratico»; è il carattere essenziale di ogni *autorità*. Uno Stato democratico che «riassume in sè l'onnipotenza», che è «padrone assoluto», non può lasciarmi diventar maggiorenne e usare delle mie forze. E quale fanciullaggine il non voler più dare ai funzionari eletti dal popolo il nome di «servitori» e di «strumenti», col pretesto che essi sono gli «esecutori della volontà libera e ragionevole che il Popolo esprime nelle proprie leggi!» (pag. 73). E ancora (pag. 74): «Non vi può essere unità nello Stato che subordinando tutte le amministrazioni alle idee del Governo». Ma lo Stato democratico deve, esso pure, avere dell'«unità»; e allora, come sottrarsi alla subordinazione, alla sottomissione, alla volontà del Popolo?

«In uno Stato costituzionale, tutto l'edificio governativo riposa sul Reggente, e dipende dal suo *sentimento*» (pag. 130). Come potrebbe essere

altrimenti in uno «Stato democratico»? Non sarei qui egualmente governato dal *sentimento* popolare; e sarebbe forse per me una grande differenza che io sia dipendente dai *sentimenti* di un Principe o da quelli del Popolo, cioè dalla cosiddetta «opinione pubblica»? Se, come E. Bauer afferma, dipendenza equivale a «rapporto religioso», il Popolo resterà per me, in uno Stato democratico, una potenza superiore, una «maestà» (la «maestà» è propriamente l'essenza del Dio e del Principe), con la quale Io mi troverò legato da un rapporto religioso. E il Popolo sovrano sarebbe irresponsabile, come lo è il Reggente costituzionale. Tutti gli sforzi di E. Bauer si risolvono nell'ottenere un cambiamento di padrone. Invece di voler liberare il popolo, egli avrebbe dovuto occuparsi della sola libertà realizzabile: la sua.

Nello Stato costituzionale, l'*assolutismo* ha finito per entrare in lotta con se stesso, perchè si è risolto in un antagonismo: il Governo vuole essere assoluto; il Popolo vuole essere assoluto. Questi due assoluti si distruggeranno l'un l'altro.

E. Bauer s'indigna che il re costituzionale acquisti i suoi diritti con la *nascita*, cioè *per caso*. Ma quando il «Popolo sarà divenuto l'unica potenza nello Stato» (pagina 132), non è a un caso simile che noi dovremo il nostro padrone? Che cosa è dunque il Popolo? Il Popolo è sempre stato il *corpo* del Governo: sono parecchie teste sotto il medesimo cappello (corona del principe) o parecchi corpi sotto una medesima costituzione. E la costituzione è il Principe. Principe e Popolo non possono sussistere che fino a tanto che essi non si *identificano*. Quando parecchi Popoli sono riuniti sotto una stessa costituzione, come s'è visto, per esempio, nell'antica monarchia persiana e si vede ancora oggidì, questi «Popoli» non contano più che per delle «province». In qualunque caso, per me il Popolo non è altro che una potenza «fortuita»; è una forza della natura, un nemico che io debbo vincere.

Che cosa si deve intendere per un popolo «organizzato?» (pag. 132). Un popolo «che non ha più Governo» che si governa da sè. Dunque, un popolo sul quale nessun *io* può emergere; un popolo organizzato dall'ostracismo. Il bando inflitto all'«Io», l'ostracismo del popolo fa il suo proprio governatore.

Se parlate di un Popolo, bisogna che parliate di un Principe; perchè per

essere, per vivere e per fare della storia, il Popolo deve avere, come tutto ciò che agisce, una *testa*, un «capo». Weitling così si esprime nel *Trio*; e Proudhon ripete: « Une société, pour ainsi dire, acephale ne peut vivre » (*Création de l'ordre*, p. 485).

La *vox populi* è invocata oggidì ad ogni momento: «l'opinione pubblica» deve governare i principi. Certo, la *vox populi* è nello stesso tempo la *vox dei* ma hanno poi l'una e l'altra valore? E la *vox principis* non è essa pure *vox dei*?

Qui si possono ricordare i «Nazionalisti». Voler fare dei trentotto Stati della Germania una *Nazione* è tanto assurdo quanto pretendere di riunire in un solo sciame trentotto sciami d'api condotti ciascuno dalla propria regina. Tutte sono delle api; ma non è già come api che esse tendono le une alle altre e possono riunirsi: bensì perchè esse sono semplicemente delle api *suddite*, vincolate alle loro *sovrane*, le regine. Api e Popoli sono senza volontà, e sono guidati dall'istinto delle loro regine.

Ricordando alle api la qualità di api che è loro comune, si farebbe esattamente ciò che si fa tanto rumorosamente oggidì allorchè si ricorda ai Tedeschi la loro qualità di Tedeschi. Il fatto d'essere Tedesco ha di comune con il fatto di essere ape, questo: di racchiudere in sé la necessità di scissione e di separazione senza fine, senza tuttavia implicare la separazione ultima, quella che, adempiendo la separazione radicale, farebbe risultare nel medesimo tempo la fine di ogni separazione. Io intendo la separazione dell'uomo dall'uomo. La qualità di Tedesco è divisa da diversi popoli e diverse tribù, cioè da diversi «alveari»; ma l'individuo che ha la sola proprietà di essere Tedesco è altrettanto impotente quanto l'ape isolata. Tuttavia, solo gli individui possono allearsi; tutte le alleanze e tutte le leghe tra i popoli sono e resteranno delle riunioni meccaniche, perchè coloro i quali sono così riuniti, considerando che sono i *Popoli* che si uniscono, *non hanno volontà*. Soltanto quando sarà avvenuta l'ultima separazione, la separazione stessa cesserà per trasformarsi in alleanza — in associazione.

I Nazionalisti si affaticano per costituire una unità astratta e senza vita, quale è il regno delle api. Gli individualisti, invece, lotteranno per l'unità personalmente voluta che nasce dall'associazione. È il segno caratteristica di

tutte le tendenze reazionarie quello di voler instaurare, qualche cosa di *generale*, di astratto, un *concetto* vuoto e senza vita; mentre i voti degli egoisti tendono a liberare gli individui pieni di vita e di vigore dal groviglio delle generalità astratte. I reazionari vorrebbero far sorgere dalla terra un Popolo, una Nazione; gli egoisti non guardano che a se stessi. In fondo, le due tendenze attualmente prevalenti, quella particolaristica della restaurazione dei diritti provinciali e delle antiche distinzioni di razze (Franchi, Bavari, ecc., ecc.), e quella unitaria, per la restaurazione dell'unità nazionale, hanno la stessa origine e significazione. I Tedeschi non saranno uniti, cioè non si uniranno, se non il giorno in cui avranno mandato al diavolo le loro qualità di api e abbattuti tutti gli alveari; o, in altre parole, quando saranno più che «Tedeschi»: allora soltanto essi potranno formare una «associazione tedesca». Non è nella loro nazionalità — nel grembo materno — che essi debbono rientrare per rinascere: che ciascuno rientri in *se stesso*! Non è uno spettacolo sentimentale prodigiosamente ridicolo, quello di un Tedesco che stringe la mano a un suo connazionale con santa devozione, solo perchè «lui pure è un Tedesco?». E' una gran bella soddisfazione! Ma non ridete: ciò prevarrà ancora fino a tanto che si sognerà di «fratellanza» e che la *voce del sangue* non verrà soffocata. I nostri Nazionalisti, i quali pretendono di fabbricare una *grande famiglia tedesca*, sono incapaci di liberarsi dalla «pietà», dalla «fratellanza», dall'«amor filiale» e da tutti i pregiudizi sentimentali che costituiscono il repertorio dello *spirito di famiglia*.

Basterebbe pertanto ai suddetti Nazionalisti che comprendessero ben bene se stessi e ciò che vogliono, per non abbandonarsi più agli abbracci romantici dei teutomanì; poichè la coalizione di risultati e interessi materiali che essi predicano ai Tedeschi non è che una associazione volontaria, attiva e spontanea. Carrière (1. *Kölner Dom.*, p. 4.) è entusiasta per «una *vita popolare* di cui non si è ancora manifestata l'eguale». Ma tale non si sarà appunto mai rivelata perchè non è «una vita popolare». E Carrière contraddice se stesso quando dice (pag. 10): «Il vero umanesimo è rappresentato da un popolo che compie la propria missione». In tal modo solamente si rivelerà la popolarità. La «nebulosa generalità» è più trascurata della figura in se stessa chiusa. Perciò il popolo è la «nebulosa generalità», mentre l'uomo è solamente una «figura chiusa in se stessa».

L'impersonalità di ciò che si chiama Popolo o Nazione risulta evidente dal fatto che un Popolo il quale vuol fare tutto il possibile per avvalorare il proprio Io, pone alla sua testa un capo *senza volontà*. Esso non può sfuggire a questo dilemma: o essere asservito a un principe, il quale non realizza che se stesso e ciò che a lui aggrada, — e in simile caso non riconoscerà in questo «padrone assoluto» la sua propria volontà —, oppure collocare sul trono un principe acquiescente, il quale non dimostri alcuna *volontà personale*. E in questo secondo caso si avrà un principe che potrebbe, senza alcun inconveniente, essere sostituito da un meccanismo di orologeria ben congegnato. Da queste considerazioni risulta chiaramente che l'Io del Popolo è una potenza impersonale, «spirituale» — la Legge. L'Io del Popolo è, per conseguenza, un fantasma e non un «io». Io non sono un io, se non perchè sono io che mi creo; cioè perchè Io non sono l'opera di un altro, bensì propriamente opera mia. E che cosa è l'Io del Popolo? Un caso, le circostanze gli impongono un tale o tal'altro padrone ereditario o gli procurano il capo ch'egli elegge: ma questo non è il *suo* prodotto, il prodotto del Popolo «sovrano», come Io sono il *mio* prodotto. Figurati che qualcuno voglia persuaderti che tu non sei tu, bensì Pietro o Paolo. È ciò che accade al Popolo, e non potrebbe essere altrimenti, atteso che il popolo non ha un «io» più di quanto possono averlo gli undici pianeti riuniti, benchè gravitino attorno a un *centro* comune.

L'espressione di Bailly che si riferisce al servilismo che tutti nutrono per il Popolo sovrano e per il Principe è eloquente: «La mia propria ragione non ha più alcun valore, quando si è dichiarata la ragione universale. La mia prima legge fu la volontà della Nazione: quando questa si costituì, io non conobbi altra cosa se non la volontà sovrana». Egli rinuncia alla propria ragione; tuttavia nel suo concetto è essa che sa tutto. Non altrimenti affermò Mirabeau: «Nessuna potenza della terra ha il *diritto* di dire ai rappresentanti delle nazioni: lo vogli!».

Per molto tempo l'uomo fu considerato quale un «cittadino del Cielo». Come al tempo dei Greci, si vorrebbe anche oggidì fare dell'uomo un *zoon politicon*, un cittadino dello Stato o uomo politico. Il Greco fu seppellito sotto le rovine del suo Stato ed il cittadino celeste sotto il suo Cielo. Ma noi non vogliamo che la Nazione, la Nazionalità o il Popolo ci trascinino nella loro caduta; non vogliamo, essere soltanto *uomini politici*. Dopo la Rivoluzione, si

cercò sempre di instaurare il benessere del Popolo; e per rendere il Popolo felice, grande, ecc., si fa infelice l'individuo! Il benessere del Popolo è «la mia disgrazia».

Consultando l'opera di Nauwerk, *Über die Teilnahme am Staate* (Sulla partecipazione al governo dello Stato), si può giudicare quante frasi vuote di senso pronuncino nelle loro concioni enfatiche i Liberali politici. L'autore si lamenta dell'indifferenza e dell'apatia che impedisce a molti di essere cittadini in tutto il vero senso della parola, e si esprime come non fosse possibile essere uomo che a condizioni di prendere viva parte alla vita dello Stato, cioè rappresentare qualche cosa nello Stato. In ciò egli è logico, perchè se si considera lo Stato come il depositario e il custode di ogni «umanità», noi non possiamo aver in noi nulla di umano se non vi partecipiamo. Ma che cosa c'entra tutto ciò l'egoista? In nulla, perchè l'egoista è lui stesso il custode, della propria umanità; e la sola cosa che egli domanda allo Stato è che non gli tolga la parte di sole che gli spetta. È solo quando lo Stato vuole toccare alla sua proprietà che l'individuo si scuote dalla propria indifferenza. Se gli affari dello Stato interessano lo scienziato, il quale sta molto più volentieri raccolto nel suo gabinetto di studio, deve egli forse preoccuparsi della cosa pubblica perchè questa sollecitudine «è il più sacro dei doveri»? Fino a tanto che lo Stato non intralcia i suoi studi favoriti, perchè dovrebbe, proprio lui, lasciarsene distrarre? Dell'andamento dello Stato si occupino coloro i quali sono personalmente interessati alla sua conservazione o al suo cambiamento. Non è l'idea di compiere un «sacro dovere» che spinge o spingerà le genti a consacrare le loro veglie allo Stato, come non è «per dovere» che taluni si dedicano alle scienze, alle arti, ecc.: solo l'egoismo può costringere a far ciò. Dimostrate alle genti che il loro egoismo esige che esse diano il proprio aiuto allo Stato, e non avrete bisogno di esortarle per molto tempo; ma se fate appello al loro patriottismo, predicherete inutilmente codesto «servizio d'amore» a dei cuori insensibili, a dei sordi che non vogliono udire. Il fatto si è dunque che gli egoisti non parteciperanno giammai, nel senso che voi desiderate, alla vita dello Stato.

Trovo nel Nauwerk (pag. 16) una frase impregnata del più puro Liberalismo: «L'uomo adempie alla propria missione solo quando sa e si sente d'essere membro della umanità, e come tale agisce. L'individuo non può

attuare l'idea dell'*umanesimo* senza richiamarsi a tutta intera la umanità, e trarne da essa la forza „

E più avanti: «Come li concepisce il Teologo, i rapporti dell'uomo con la *res publica*, si riducono a non essere più che una faccenda privata: ciò che equivale a negarli e distruggerli». E la Religione, come la concepisce il Politico, che cosa diventa? «Una faccenda privata».

Se invece di parlare alle genti del «sacro dovere», dei «destini dell'uomo», della «vocazione, d'essere perfettamente umano» e di altri comandamenti della medesima specie, si dimostrasse il torto che fanno al loro proprio *interesse lasciando* che le cose dello Stato vadano come vanno, si otterrebbe lo scopo cui si mira senza sciupare tante parole inutili. Ma, invece di far ciò, il nostro teologofobo grida: «Se ci fu mai un tempo in cui lo Stato deve poter fare assegnamento su tutti i suoi, è proprio il nostro. L'uomo che pensa riconosce nella cooperazione teorica e pratica allo Stato un *dovere*, e uno dei più sacri doveri che possono incombergli». Poi esamina più da vicino la «necessità categorica che ciascuno ha di interessarsi dello Stato».

Chi porta lo Stato nel cervello e nel cuore, o magari in tutti e due i posti insieme, è un politico; e tale resterà per tutta l'eternità: è un ossesso dello Stato, ha la *fede* nello Stato.

«Lo Stato è la condizione indispensabile per lo sviluppo integrale dell'umanità». Certo, esso fu tale per tutto quel tempo che noi ci proponemmo di sviluppare la umanità; ma ora che vogliamo sviluppare noi stessi, lo Stato non ci può essere che di imbarazzo.

Si può ancora, oggidì, proporsi di riformare e subordinare lo Stato e il Popolo? Non più delle Nobiltà, del Clero, della Chiesa, ecc. Si possono eliminare, distruggere, sopprimere; ma non mai riformare. Non è riformandola che si fa di una assurdità una cosa sensata: meglio è dunque distruggerla.

Non si tratta più, d'ora innanzi, dello Stato (costituzione dello Stato, ecc.), ma di me stesso. Tutte le questioni relative alla potenza sovrana, alla costituzione, ecc., ripiombano nell'abisso da dove non avrebbero mai dovuto

uscire — nel nulla. Io, che sono questo nulla, io farò sorgere da me stesso le *mie creazioni*.

* * *

Al capitolo della Società si ricollega quello del «partito» che venne tanto esaltato in questi ultimi tempi.

Nello Stato vi sono dei partiti: «Il *mio* partito: chi vorrebbe non avere un partito». Ma l'individuo è *unico*, e come tale non è membro di alcun partito. Egli si unisce liberamente e liberamente in seguito si separa. Un partito non è altra cosa che uno Stato nello Stato; e la «pace» deve regnare in questi piccoli sciami d'api come nei grandi. Coloro stessi i quali proclamano con energia che nello Stato bisogna che vi sia una *opposizione*, sono i primi ad indignarsi contro la discordia dei partiti. Ciò prova come anch'essi non vogliamo che uno Stato solo. È contro l'individuo, e non contro lo Stato che si infrangono i partiti.

Ai nostri tempi non si sente ripetere altra esortazione che quella di restar fedeli al proprio partito: gli uomini di partito disprezzano il rinnegato più di ogni altra cosa. Bisogna seguire ad occhi chiusi il proprio partito, e approvare e adottare senza riserve tutti i suoi principi. In verità, il male non è qui tanto grande quanto lo è in certe società, le quali vincolano i propri membri con delle leggi o statuti fissi e immutabili (per esempio, gli ordini religiosi, la Compagnia di Gesù, ecc.). Ma il partito cessa, d'essere una associazione libera dal momento in cui vuole rendere *obbligatorî* certi principi e metterli al disopra di ogni discussione e al riparo da ogni attacco: tuttavia è precisamente questo il momento che segna la sua nascita. Appena esso è costituito, come partito, diventa una società nata e una alleanza morta: è un'idea divenuta *idea fissa*. Il partito dell'assolutismo non può tollerare che qualcuno dei propri membri dubiti della verità del principio assolutista. Questo dubbio non sarebbe loro possibile se fossero abbastanza egoisti per voler essere ancora qualche cosa all'infuori dei loro partito, cioè «imparziali». Essi non possono essere imparziali che come egoisti e non quali uomini di parte. Se tu sei Protestante ed appartieni al partito del Protestantesimo, tu non puoi che mantenere il tuo partito sulla buona via; tutto al più potrai «purificarlo», non mai ripudiarlo.

Se tu sei Cristiano, e come tale arruolato nel partito cristiano, non puoi staccarti o respingere i dettami del Cristianesimo; trasgredirai la sua disciplina solo quando vi sarai spinto dal tuo egoismo, cioè dalla tua «imparzialità». Per qualunque sforzo che abbiano fatto i Cristiani, venendo giù fino a Hegel ed ai comunisti inclusivamente, per fortificare il loro partito, non sono riusciti che ad affermare questo: che il Cristianesimo contiene la verità eterna; tutto sta nel saperla estrarre, di mostrarla e farla accettare.

In breve, il partito è contrario all'imparzialità; e quest'ultima è una manifestazione dell'egoismo. Ma che importa a me del partito? Io troverò sempre molti compagni che si uniranno a me, senza prestare giuramento al mio vessillo.

Se qualcuno passa da un partito ad un altro, vien chiamato immediatamente transfuga, disertore, rinnegato, apostata, ecc. La *Morale*, infatti, esige che si aderisca fermamente al proprio partito: tradirlo, significa macchiarsi del delitto di «infedeltà»; ma l'individualità non conosce né «infedeltà», né «ossequio» ad alcun precetto; essa permette tutto, anche l'apostasia, la diserzione e il resto. I Morali stessi si lasciano incoscientemente dirigere dal principio egoista quando debbono giudicare qualcuno che entra nel *loro* partito; non salo, ma non si fanno scrupoli di cercare di fare dei proseliti nei campi opposti! Essi dovrebbero soltanto aver coscienza di una cosa, cioè che bisogna agire *immoralmente* per agire in modo personale; il che significa che bisogna saper infrangere la propria fede ed il proprio giuramento se si vuole determinare se stessi invece di lasciarsi determinare da considerazioni morali. Un apostata viene sempre dipinto con colori foschi dalle persone di severa moralità; ed esse non gli accorderanno tanto facilmente la loro fiducia, perchè si è macchiato di «tradimento», cioè di immoralità. Questo sentimento è pressoché, generalizzato tra le persone di coltura inferiore. I più illuminati sono su questo punto, come in tutti gli altri, incerti e turbati: la confusione delle idee non permette loro di avere la esatta percezione della contraddizione in cui sono costretti dal principio della moralità. Non hanno il coraggio di accusare francamente l'apostata di immoralità, perchè essi stessi predicano l'apostasia, il passaggio cioè da una religione ad un'altra, ecc.; e d'altra parte non osano abbandonare il loro punto d'appoggio sulla moralità. Quale eccellente occasione sarebbe invece,

per buttarla a mare!

Gli Individui o Unici formano forse essi un partito? E come potrebbero essere unici se *appartengono* a un partito?

Non si deve dunque essere di alcun partito? Intendiamoci: entrando nel vostro partito e nei vostri circoli, io concludo con voi una *alleanza*, la quale durerà fino a tanto che io ed il vostro partito avremo di mira il medesimo scopo. Ma se fino ad oggi son rimasto fedele al suo programma, domani forse non potrò più esserlo e diventerò «infedele». Il partito non ha nulla per me che mi vincola, di *obbligatorio*, ed io non lo rispetto; se cessa di piacermi, mi ribello contro di lui.

I membri di ogni partito che hanno cara la sua esistenza e conservazione, debbono sacrificargli la propria libertà, o, più esattamente, hanno tanto meno personalità e mancanza di egoismo quanto più si sottomettono alle esigenze di un dato partito. L'indipendenza del partito implica la dipendenza dei suoi membri.

Un partito, qualunque esso sia, ha sempre bisogno di una *professione di fede*, perché i suoi membri devono *credere* al suo principio e non possono nè metterlo in dubbio, nè discuterlo; ma deve essere per essi un assioma certo e indubitabile. In altri termini: si deve appartenere corpo ed anima al proprio partito; altrimenti non si è più veramente un uomo di parte, ma, più o meno, un egoista. Se metti in dubbio un dogma del Cristianesimo, non sei più un vero cristiano, perchè sarai stato tanto empio da voler esaminare il dogma e trascinare il Cristianesimo dinanzi al tribunale del tuo egoismo. Ti sarai reso colpevole verso il Cristianesimo (questione di partito, perchè non si tratta per esempio, di Ebrei, che sono un altro partito). Ma tanto meglio per te, se un peccato non ti spaventa: la tua empia audacia ti aiuterà a conquistare l'Individualità.

Dunque un egoista non potrà mai abbracciare un partito, non potrà mai prendere partito? Ma sì, egli lo può perfettamente; purchè non si lasci afferrare e incatenare dal partito! Il partito non dev'essere per lui che un mezzo del quale si serve finchè gli giova.

Lo Stato migliore è evidentemente quello che possiede i cittadini più fedeli alla legge. Man mano che il nobile sentimento della *legalità* dilegua e si spegne, lo Stato, che è un sistema fondato sulla morale ed è la stessa vita morale, diminuisce nell'essere suo. Con i buoni cittadini scompare il buon Stato, e si sommerge nell'anarchia. «Rispetto alla Legge!». Tale è il cemento che tiene unito tutto l'edificio di uno Stato. «La legge è *sacra*; chi la viola è un *criminale*». Senza il delitto, non c'è Stato. Il mondo morale — e tale è lo Stato — è pieno di furfanti, di truffatori, di mentitori, di ladri... Siccome lo Stato è la «sovranità della legge» e la sua gerarchia, l'egoista non potrà giungere ai suoi fini che pel tramite del delitto, essendo necessariamente costretto a commettere un *delitto* in tutti i casi in cui il suo proprio interesse è opposto a quello dello Stato.

Lo Stato non può rinunciare di esigere che le sue *leggi* sieno considerate sacre. Perciò l'Individuo è, oggi, per lo Stato, precisamente quello che era in altri tempi per la Chiesa, un *profano* (un barbaro, un uomo di natura «egoista», ecc., ecc.). Davanti all'Individuo, lo Stato si circonda di un'aureola di santità. Così, ad esempio, esso emana una legge contro il duello. Due uomini che si accordano di arrischiare la loro vita, per una causa qualsiasi, non possono farlo perchè lo Stato glielo vieta: essi si esporrebbero ad un procedimento giudiziario e ad un sicuro castigo. Che cosa ne è dunque della libertà del libero arbitrio? Non è così nell'America del Nord, la società decide di far subire ai duellanti certe *conseguenze* disagiataevoli del loro atto, ritirando loro, per esempio la stima di cui avevano precedentemente, sino allora goduto. Rifiutare la stima, è un diritto di ognuno; e se a una società piace di rifiutarla a qualcuno, per una determinata ragione, colui che essa colpisce non può lamentarsi che la propria libertà sia stata violata: la società non ha fatto che usare della sua libertà. Non si tratta più, qui, di una espiatione nè del castigo di un *delitto*, bensì di un atto contro il quale la società prende delle misure di prudenza e si preserva. Lo Stato, al contrario, qualifica di delitto il duello, cioè di una violazione della sua legge sacra: ne fa un «caso criminale». La società di cui parliamo lascia l'individuo perfettamente libero di esporsi alle funeste conseguenze che derivano dal suo modo di agire, riconoscendo piena ed intera la sua libertà di volere, lo Stato fa precisamente il contrario: esso nega

ogni legittimità alla volontà dell'individuo, e non riconosce come legittimità che la sua propria volontà, la legge dello Stato. Perciò ne consegue che chiunque trasgredisce ai comandamenti dello Stato può essere considerato alla stregua di chi viola i comandamenti di Dio; opinione questa, d'altronde, che anche la Chiesa sostiene. Dio è la santità in sè e per sè e i comandamenti della Chiesa, come quelli dello Stato, sono gli ordini che questa Santità trasmette al mondo per mezzo dei suoi preti o dei suoi principi per «diritto divino». La Chiesa aveva i *peccati mortali*; lo Stato ha i *delitti capitali*; quella aveva i suoi *eretici*; questo ha i suoi *traditori*; quella aveva le sue *penitenze* e gli *inquisitori*; questo ha le *penalità* e gli agenti del *fisco*. In breve, l'una ha il peccato, l'altra il delitto: là il peccatore, qui il criminale; là l'inquisizione, e qui sempre e ancora l'inquisizione! La santità dello Stato non cadrà come è caduta quella della Chiesa? Il timore delle sue leggi, il rispetto della sua maestà, la miseria e l'umiliazione dei suoi sudditi, dureranno in eterno? Non verrà un giorno in cui si cesserà di prosternarsi davanti all'immagine del Santo?

Quale follia esigere che il potere dello Stato lotti ad armi cortesi con l'individuo, e, come si disse a proposito della libertà di stampa, divida con equità col suo avversario il vento e il sole! Perchè lo Stato, questa idea, abbia un potere reale, deve essere una potenza superiore all'individuo. Lo Stato è «sacro» dunque *non può* prestare il fianco agli «attacchi empì» degli individui. Se lo Stato è sacro, *occorre* una censura. I Liberali politici ammettono le premesse e negano le conseguenze. Tuttavia, essi accordano allo Stato le misure repressive, perchè anch'essi convengono che lo Stato è *più* dell'individuo, e la sua vendetta, che esso chiama pena o castigo, è legittima.

La parola *pena* non ha significato se non quando designa la penitenza inflitta al profanatore di una cosa *sacra*. Colui che ha per sacra una cosa, merita evidentemente che gli sia inflitta una pena allorquando la profana. Un uomo che risparmia una vita umana perchè questa vita gli è sacra e che l'idea di attentarvi gli fa orrore è un uomo religioso.

Weitling imputa al «disordine sociale» tutti i delitti che si commettono; e spera che sotto il regime comunista i delitti diverranno impossibili, essendone scomparsi i moventi (il denaro, per esempio). Ma il suo buon volere lo

inganna, perchè la società organizzata, come egli lo intende, sarà, essa pure, sacra e inviolabile. Non mancheranno certo coloro i quali, pur professandosi a piena bocca convinti, lavoreranno di sottomano alla sua rovina. Tutto sommato, Weitling è obbligato ad attenersi ai «rimedi curativi da opporre alle malattie e alle debolezze inseparabili della natura umana»: ma la parola «curativo» non indica già che egli considera gli individui come «votati» ad una determinata «cura», e che bisogna applicare loro i rimedi «chiamati» dalla natura d'uomini? Il *rimedio* e, la *cura* non sono che il rovescio del *castigo* e dell'*ammenda*; la *terapeutica* del corpo cammina di pari passo con fa *dietetica* dell'anima. Se questa vede in una data azione un peccato contro il Dio, quella vi scorge un peccato dell'uomo contro *se stesso*, un disturbo della sua salute. Non sarebbe meglio considerare semplicemente ciò che questa azione ha di favorevole o sfavorevole per me; e vedere se essa mi è amica o nemica? Io la tratterò allora come mia *proprietà*, cioè la conserverò o la distruggerò a mio piacimento. «Delitto» o «malattia» non sono affatto dei nomi che si applicano a una concezione «egoista» delle cose che essi designano; essi sono dei giudizi emessi non da *me* ma da un altro, in riguardo all'offesa fatta al *Diritto in generale*, o alla *Salute*, sia essa quella dell'individuo, (del malato) o della generalità (della Società). Per il «delitto» non si ha alcun riguardo; mentre si usano verso la «malattia» dolcezze, compatimenti, ecc.,

Il delitto è seguito dal castigo. Se il «sacro» scompare, trascinando seco il delitto, deve pure scomparire il castigo; poichè anch'esso non ha valore se non in rapporto al «sacro». Si sono abolite le pene ecclesiastiche. Perchè? Perché ciascuno può comportarsi come più gli piace verso il «santo Dio». Come è caduta la pena ecclesiastica, così debbono cadere tutte le *pene*. Se il peccato verso il suo Dio è faccenda personale di ciascuno, così è pure del peccato verso il «Sacro» qualunque esso sia. Secondo la dottrina del nostro diritto penale, che invano ci affatichiamo per renderlo meno anacronistico, si *puniscono* uomini per questa o quella «inumanità», dimostrando invece, così, con l'assurdità delle loro conseguenze, la puerilità di queste teorie le quali fanno appiccare i piccoli ladri mentre lasciano correre i grandi. Per un attentato contro la proprietà si hanno gli stabilimenti carcerari; per una «violazione del pensiero», per l'oppressione dei «diritti naturali dell'uomo»

non si hanno che delle rappresentazioni e delle preghiere.

Il codice penale non esiste che in virtù del «sacro, e scomparirà da se stesso, quando si rinuncerà al castigo. Da per tutto, attualmente, si vuole creare un nuovo codice penale, senza provare nessun scrupolo per quanto riguarda la penalità da infliggere. Ciò che invece deve scomparire è appunto la pena, per lasciar posto alla soddisfazione: soddisfazione, ancora una volta, non già del Diritto o della Giustizia, ma *di noi*. Se qualcuno ci fa qualche cosa che *non vogliamo che ci sia fatta*, noi spezziamo la sua potenza e facciamo prevalere la nostra: noi *ci* daremo soddisfazione senza commettere la pazzia di voler dar soddisfazione al Diritto (al fantasma). E l'uomo che deve difendersi contro l'uomo; non già il «sacro»; come non è Dio che si difende dall'uomo, mentre in altri tempi, e persino pure ai nostri giorni, si sono, visti tutti i «servi di Dio» prestarsi vicendevolmente man forte per castigare l'empio; proprio come fanno ora tutti coloro che si uniscono per aiutare il «Sacro».

Dalla devozione per il «Sacro» risulta che, senza avervi interesse vitale e personale, abbandoniamo i malfattori nelle mani della polizia e dei tribunali, e lasciando la procura alle autorità costituite perchè esse «amministrino per il meglio il dominio del Sacro», noi restiamo neutri. Il popolo si accanisce e gioisce nell'eccitare la polizia contro tutto ciò che gli sembra immorale o sovente anche semplicemente sconveniente; e questa mania di moralità che possiede il popolo è per la polizia una protezione molto più proficua di quella che potrebbe assicurarle il Governo.

L'egoista si è sempre affermato col delitto, ed ha con mano sacrilega trascinato giù dai loro piedestalli i sacri idoli. Bisogna finirli col Sacro; o, meglio ancora, il bisogno di infrangere il Sacro deve divenire generale. Non è una nuova rivoluzione che si avvicina: ma, possente, impetuoso, superbo, senza vergogna, senza coscienza, un delitto si *annuncia* all'orizzonte col rumore di un tuono: non vedi tu che il cielo, carico di presentimenti, si oscura e tace?

Colui che si rifiuta di impiegare le proprie forze a vantaggio di società tanto ristrette quanto la Famiglia, il Partito o la Nazione, aspira ancor sempre ad una società di più vasto significato: allorché ha scoperto la «Società umana» o la «Umanità», egli crede di aver trovato l'oggetto veramente degno del suo culto, e considera come un onore sacrificarsi ad esso: a partire da questo momento, la «sua vita e i suoi servizi appartengono all'Umanità».

Il Popolo è il corpo, lo Stato è lo spirito di questa *persona sovrana* che mi ha finora oppresso. Si volle trasfigurare il Popolo e lo Stato con l'innalzarli rispettivamente al grado di «umanità» e di «ragione universale». Ma questa *magnificazione* si risolve in una schiavitù più opprimente; Filantropi e Umanitari sono dei padroni tanto assoluti quanto i Politici e i Diplomatici.

I Critici contemporanei gridano contro la Religione perché essa pone Dio, il divino, il morale, ecc., fuori dell'uomo, facendone qualche cosa di obbiettivo; mentre essi, al contrario, preferiscono lasciare questi oggetti, nell'uomo. Ma essi pure cadono nell'abitudine dell'orrore religioso, imponendo una «vocazione» all'uomo, volendolo divino, umano. Moralità, Libertà e Umanità sono la sua essenza. La Politica, come la Religione, pretende di incaricarsi dell'«educazione» dell'uomo, di guidarlo verso la realizzazione della sua «essenza» e dei suoi «destini»: in altre parole, *fare* di lui qualche cosa, cioè un *vero uomo*; l'uomo intende con ciò un «vero credente», l'altro un «vero cittadino» o un «vero suddito». Insomma, che voi chiamate la mia vocazione divina o umana, è sempre la medesima cosa: divino e umano debbono essere la «vocazione» dell'uomo.

Religione e Politica pongono l'uomo sul terreno del *dovere*. Egli *deve* diventare questo o quello; egli *deve* essere così e non altrimenti. Con questo postulato, questo comandamento, ciascuno si innalza, non solo al disopra degli altri, bensì al disopra di se stesso. I nostri Critici dicono: «Tu devi essere completamente uomo; tu devi essere un uomo libero». E così essi pure stanno per proclamare una nuova Religione, un nuovo ideale assoluto, un ideale che sarà la Libertà. Gli uomini devono essere liberi. Non ci sarebbe da meravigliarsi nel veder apparire dei *missionari* della Libertà, simili a

quelli della fede che il Cristianesimo, convinto che tutti gli uomini fossero destinati a diventare cristiani, inviava alla conquista dei pagani. Allo stesso modo che, fino al presente, la Fede si è costituita in Chiesa e la Moralità in Stato, la Libertà potrebbe seguire il loro esempio e costituirsi in una nuova *comunione*, la quale praticerebbe, a sua volta, la «propaganda». Non v'è, evidentemente, alcuna ragione per opporsi a un tentativo di associazione, qualunque esso sia; ma bisogna opporsi energicamente ad ogni risurrezione dell'antica *cura d'anime*, della tutela: cioè, bisogna opporsi al principio che vuole *fare di noi qualche cosa*, sia cristiani, sudditi, liberi o uomini.

Si può ben dire, con Feuerbach ed altri, che la Religione ha spogliato l'uomo dell'umano, e che ha trasportato questo umano in un al-di-là tanto lontano da diventare inaccessibile, dove acquistò un'esistenza propria e vi prese la forma di una *persona*, di un «Dio». Ma non è tutto qui l'errore della religione. Si potrebbe benissimo cessare di credere alla personalità di quella parte d'umanità che fu tolta all'uomo, trasformando il Dio in «divino», e rimanere ciononostante religiosi. Perchè essere religiosi vuol dire non essere pienamente soddisfatti dell'uomo presente, immaginarsi una «perfezione» che deve essere raggiunta, e figurarsi l'uomo «che lotta per la sua perfezione» (1. B. BAUER. *Litt. Ztg.* 8. 22.). («Epperchè voi *dovete* divenire perfetti come lo è il vostro Padre celeste»; Matt. V., 48). Essere religioso, vuol dire foggarsi un Ideale, un assoluto. La perfezione è il «supremo bene», il *finis bonorum*; e l'ideale di tutti è l'uomo perfetto, il vero uomo, l'uomo libero, ecc.

Le aspirazioni dell'epoca attuale tendono ad instaurare come ideale l'«uomo libero». Se vi si giungesse, questo nuovo ideale avrebbe per conseguenza una nuova religione, delle nuove aspirazioni, nuovi tormenti, una nuova devozione, una nuova divinità, nuovi rimorsi.

L'Ideale della «Libertà assoluta» ha fatto divagare come ogni *assoluto*. Secondo Hess, per esempio, questa libertà assoluta sarebbe «realizzabile nella società umana assoluta»; e poco dopo lo stesso autore chiama questa realizzazione una «vocazione» e definisce la libertà una «moralità»: bisogna inaugurare il regno della «Giustizia» (Eguaglianza) e della Moralità (Libertà).

Voi vi beffate di colui che, mentre i membri della propria tribù, famiglia o nazione soffrono o vengono lodati, si «gonfia» gloriosamente degli altri fatti dei suoi compagni. Non meno cieco è colui che si affatica per essere soltanto «uomo». Nè questi nè il parassita vanaglorioso ripongono il sentimento del proprio valore in una *esclusione*, ma in una *connessione*, cioè nei «vincoli» che li legano agli altri: vincoli del sangue, di nazionalità, o di umanità. Gli odierni «Nazionalisti» hanno riaccesa la discussione tra coloro i quali si vantano di avere nelle loro vene sangue puramente umano e di non essere legati che da vincoli puramente umani, e quelli che si vanagloriano di sangue e di legami speciali.

Se noi consideriamo l'orgoglio come la coscienza di un valore (valore che può essere effimero, ma poco importa), constatiamo una differenza enorme tra l'orgoglio di «appartenere» a una nazione, cioè d'essere la proprietà della nazione, e l'orgoglio di possedere una nazionalità. La mia nazionalità è uno dei miei predicati, una delle mie proprietà, mentre la nazione è la mia proprietaria, la mia padrona. Se tu possiedi la forza fisica, potrai impiegarla utilmente in qualunque momento, ed essa potrà procurarti la soddisfazione di conoscere il tuo valore che si chiama orgoglio. Ma se invece è il tuo corpo vigoroso che possiede te stesso, esso ti spingerà dappertutto, anche nei momenti più inopportuni, a esibire il suo vigore: tu non potrai, per esempio stringere la mano a qualcuno senza fargli male.

Allorchè saremo convinti d'essere più che un *semplice* membro di famiglia, il figlio di una razza, l'individuo di un popolo, ecc., potremo finalmente dire: «Siamo da più di tutto ciò perchè siamo uomini»; oppure: «L'uomo è più che l'Ebreo, il Tedesco, ecc.: che ciascuno sia dunque interamente e unicamente uomo!». — Ma non sarebbe piuttosto stato meglio dire: «Se noi siamo qualche cosa di più di quello che possono esprimere tutti i nomi che ci attribuiscono, noi vogliamo essere più che uomini per la stessa ragione per cui voi volete essere più che Ebrei, Tedeschi, ecc.» I nazionalisti hanno ragione: non si può, rinnegare la propria nazionalità; ma anche gli Umanitari hanno pure ragione: non bisogna rinchiudersi negli stretti, limiti della propria nazionalità. Spetta all'*individualità* risolvere questa contraddizione: la nazionalità è una mia proprietà; ma io non sono compreso interamente in una delle mie

proprietà. Pure l'umanità è la mia proprietà, ma sono io solo che, con la mia *individualità*, dò all'uomo la, sua propria esistenza.

La storia cerca l'Uomo: ma l'uomo, sei tu, sono io siamo noi! Dopo averlo preso per un Essere misterioso una divinità, e averlo cercato *nel Dio* prima, quindi *nell'Uomo* (l'Umanità, il genere umano), io l'ho infine trovato nell'individuo circoscritto e passeggero - nell'Unico.

Io sono possessore dell'umanità; *Io* sono l'umanità; e non faccio nulla per il bene di un'altra umanità. Tu se pazzo, tu che, essendo una umanità unica, ti struggi a vivere per un'umanità diversa dalla tua!

* * *

Le relazioni dell' *Io* con il *mondo umano*, che abbiamo fin qui esaminato, si prestano a molteplici considerazioni e ci offrono una così abbondante ricchezza di osservazioni che in altre circostanze ci verrebbero a mancare. Ma, per il momento, ci proponiamo soltanto di tracciare le linee, principali, poichè siamo costretti ad interromperci per passare all'esame di due altri aspetti della questione. Io non sono in rapporto con gli uomini solo quale un rappresentante dell'idea «Uomo» o quale figlio dell'Uomo (perchè non dire «figlio dell'Uomo», come si dice «figlio di Dio»?): io sono inoltre in rapporto con ciò che essi detengono dall'Uomo e chiamano loro proprietà. In altri termini, io sono in relazione non solo perchè essi *sono* uomini, ma bensì con il loro *avere* umano. Dopo aver trattato del mondo degli uomini, io debbo dunque, per completare il quadro che mi sono tracciato, passare all'esame del mondo delle sensazioni e delle idee, e dire qualche parola a proposito di ciò che gli uomini chiamano loro proprietà: i *beni* tanto materiali quanto spirituali.

Mentre il concetto Uomo si sviluppava e acquistava una intelligenza più chiara, noi dovemmo rispettarlo successivamente sotto le diverse forme *personali* di cui si era rivestito: dall'ultima e più elevata sua comprensione uscì infine il comandamento di «rispettare in ciascuno l'Uomo». Ma se io rispetto l'Uomo, il mio rispetto deve estendersi a tutto ciò che è umano, a tutto ciò che

appartiene all'Uomo.

Gli uomini hanno una *proprietà*: davanti a questa proprietà io debbo inchinarmi: essa è sacra. La loro proprietà consiste in un *avere*, parte esteriore e parte interiore. Il loro avere esteriore comprende delle cose: quello interiore è formato da pensieri, convinzioni, nobili senti, ecc. Ma io sono tenuto a rispettare soltanto il loro avere *umano*, non quello che è inumano; perchè gli uomini possono avere realmente «in proprio» ciò che è proprio all'uomo. Fra i beni interiori, si può citare, per esempio la *religione*: e siccome la religione è libera, cioè propria all'Uomo, non mi è permesso di toccarla. Un altro di questi beni interiori è l'onore: essendo libero è per me inviolabile (diffamazioni, caricature, ecc.). La Religione e l'onore sono una «proprietà spirituale». Come proprietà materiale vi è innanzi tutto la *persona*: la mia persona è la mia proprietà; da ciò risulta la libertà della persona. Ma beninteso, soltanto la persona *umana* è libera: l'altra, l'attende la prigione. La tua vita è la tua proprietà; ma essa è sacra per gli uomini, soltanto perchè non è la vita di un *non-uomo*.

Quei beni materiali di cui l'uomo non può giustificare il possesso con la sua umanità, e sui quali egli non può avere diritto, noi possiamo rapirglieli: in ciò risulta la concorrenza sotto tutte le sue forme. Quei beni spirituali che l'uomo non può rivendicare, quale uomo, sono pure a nostra disposizione: in ciò consiste la libertà della discussione, della scienza, della critica.

Ma i beni *consacrati* sono inviolabili. Chi li consacra e li garantisce? In primo luogo, lo Stato, la Società; ma più propriamente, è l'Uomo, o l'«idea»: l'idea di una proprietà sacra implica che questa proprietà non la detiene che in virtù della sua qualità di Uomo e non a titolo di non-uomo.

Nel dominio spirituale, l'uomo è legittimo possessore della sua fede, per esempio, del suo onore, della sua coscienza, del suo sentimento, della decenza e del pudore, ecc. Gli altri che attentano all'onore (parole, scritti) sono punibili, come pure sono punibili coloro che cercano di minare le fondamenta della religione, della fede politica: in breve, ogni offesa fatta a tutto ciò cui l'Uomo «ha diritto».

Il Liberalismo critico non si è ancora pronunciato sulla questione di sapere

fino a qual punto si deve ammettere che i beni siano sacri: esso crede di essere l'avversario di ogni santità, ma siccome lotta contro l'egoismo, deve tracciare dei limiti, e non può tollerare che il non-uomo li cancelli a pregiudizio dell'uomo. La sua ripulsione teorica per la «massa» dovrebbe, quando arrivasse al potere, tradursi con delle misure di ripulsione pratica.

I rappresentanti delle diverse tendenze del Liberalismo sono in disaccordo sulla estensione da assegnare all'idea «Uomo» e su ciò che si deve trarre dall'uomo individuale, cioè sulla definizione dell'Uomo e dell'umano: l'uomo politico, l'uomo morale e l'uomo «umano» hanno rivendicato, volta a volta, e sempre più categoricamente, il titolo di uomo. Colui che definisce meglio ciò che è l'«Uomo», è pure colui che sa meglio ciò che deve avere l'«Uomo». Questo concetto, lo Stato lo intende soltanto sotto l'aspetto politico; la Società, d'altra parte, non comprende che la sua pomata sociale: solo l'Umanità, si dice, lo comprende interamente: «la storia dell'umanità ne è lo sviluppo». Scoprite l'Uomo, e saprete da questo stesso fatto ciò che è proprio all'Uomo, la proprietà dell'Uomo, o l'umano.

Ma che l'uomo individuale pretenda a tutti i diritti del mondo, che egli invochi al loro appoggio l'autorità dell'«Uomo» e il suo titolo d'uomo; che cosa importa a *me* del suo diritto e delle sue pretese? I suoi diritti egli li detiene dall'Uomo e non da *me*: perciò esso non ha per me alcun valore. La sua vita, per esempio, ha importanza per me soltanto per quello che vale per *me*. Io non rispetto il suo preteso diritto di conservare intatti i suoi beni spirituali nè i suoi idoli, i suoi dèi. I suoi beni, tanto materiali quanto spirituali, appartengono a *me*: ed io ne uso secondo che le mie forze me lo consentono.

La «questione della proprietà», nei termini in cui vien posta, non è bene delimitata: riferendosi soltanto a quello che noi chiamiamo il nostro avere, essa è troppo angusta e non è suscettibile di alcuna soluzione: spetta a «colui dal quale tutto ci deriva» a dare una risposta decisiva; la proprietà dipende dal proprietario, e, mediante l'intervento di quest'ultimo, la questione della proprietà si riannoda a un problema molto più vasto.

La Rivoluzione mosse guerra contro tutto ciò che derivava dalla «grazia di Dio», e, tra l'altro, contro il diritto divino, che sostituì con quello umano.

Al «favore divino» si contrappose l'«essenza dell'uomo».

I rapporti tra gli uomini, avendo cessato di essere basati sul dogma religioso che comanda «amatevi l'un l'altro per amore di Dio», dovettero essere edificati sulla base umana dell'«amatevi l'un l'altro per amore dell'Uomo». Così, per quanto concerne i rapporti degli uomini con le cose di questo mondo, la dottrina rivoluzionaria non potè fare altro se non proclamare che il mondo, fino allora organizzato secondo l'ordine di Dio, appartarrebbe d'ora innanzi all'«Uomo».

Il mondo appartiene all'«Uomo», e dev'essere da me rispettato quale sua proprietà.

Proprietà = Mio!

Proprietà, secondo il senso borghese, significa proprietà *sacra*, di modo che io debbo *rispettare* la tua proprietà. Rispetto alla proprietà! Perciò i Politici vedrebbero volentieri che ognuno possedesse la sua particella di proprietà; e questa tendenza si risolve, in certe regioni, a uno sminuzzamento incredibile. Ciascuno deve avere il suo osso dove possa trovare qualche cosa da rosicchiare.

L'egoista vede la questione sotto ben altro aspetto. Io non arretro con un religioso terrore davanti alla tua o alla vostra proprietà; io la considero, al contrario, sempre come la *mia* proprietà, che non debbo «rispettare». Fate dunque voi altrettanto con ciò che voi chiamate la mia proprietà! Mettendoci tutti sotto questo punto di vista c'intenderemo più facilmente.

I liberali politici si affaticano per abolire, per quanto è possibile, tutte le servitù, affinché ognuno sia libero padrone del suo campo, anche quando la superficie di questo campo fosse tanto limitata che gli escrementi di un uomo basterebbero ad ingrassarla. («Che i contadini si ammoglino presto, per poter profittare delle feci della moglie»). Poco importa che il campo sia piccolo, purché ognuno abbia il suo, ed esso sia una proprietà, e una proprietà *rispettata*! Più vi saranno piccoli proprietari, più lo Stato si arricchirà di «uomini liberi» e di «buoni patrioti».

Il Liberalismo politico, come ogni religiosità, fa assegnamento sul rispetto,

sulla umanità, sulla carità: perciò esso è perpetuamente malinconico. Poiché nella vita pratica le genti non rispettano nulla. Tutti i giorni, si vedono dei grandi proprietari allargare i loro domini, impossessandosi delle proprietà più piccole che li circondano; e tutti i giorni si vedono dei piccoli proprietari spossessati, costretti a ridiventare dei contadini salariati al servizio del piccolo pezzo di terra che è stato loro legalmente estorto. La concorrenza copre col suo drappo il dolo e la violenza, e non è certo il rispetto alla proprietà che può opporsi a questo brigantaggio.

Se, al contrario, i «piccoli proprietari» avessero considerato che anche la grande proprietà appartiene a loro non si sarebbero da se stessi rispettivamente esclusi e non ne sarebbero stati esclusi.

La proprietà, come la comprendono i Liberali borghesi, merita le invettive dei Comunisti e di Proudhon: essa è insostenibile e inesistente, atteso che il cittadino proprietario non possiede in realtà nulla ed è da per tutto un *escluso*. Invece di possedere il mondo, egli non possiede neanche il piccolo angolo di terra in cui vivacchia.

Proudhon non vuol sentire parlare del *propriétaire*, bensì del *possesseur* o *usufruitier* (1. *Qu'est ce que la propriété* p. 83). Che cosa vuol dire con ciò? Egli vuole che nessuno possa appropriarsi del suolo, bensì ne abbia soltanto l'uso: ma nell'accordare a ciascuno sia pure la minima parte del prodotto che ne trae, questa frazione almeno sarà la sua proprietà e potrà usarne a suo piacimento. Colui il quale non ha che l'uso del campo non è evidentemente il proprietario di questo campo; ma lo è meno ancora colui che deve, come vuole Proudhon, abbandonare ad altri quella parte di prodotto che non gli è strettamente necessaria: egli è proprietario solamente di quel tanto che gli rimane. Proudhon non nega dunque che tale o tal'altra proprietà e non *la* proprietà. Se noi vogliamo impossessarci del suolo, invece di lasciarne il profitto eventuale ai proprietari, ci uniamo, e formiamo a questo scopo una *société* (2. in francese nel testo) che se ne renderà proprietaria. Se riusciamo nel nostro intento, coloro che oggi sono proprietari cesseranno di esserlo. E allo stesso modo che noi li avremo espropriati della terra, così potremo espellerli da parecchie altre proprietà, per farle nostre: proprietà dei *conquistatori*. I «conquistatori» formano una società che, si può immaginare,

deve estendersi progressivamente fino ad abbracciare l'umanità intera. Ma questa stessa umanità non è che un pensiero (un fantasma); essa non ha realtà che negli individui. E questi individui presi in massa non useranno della terra meno arbitrariamente di quel che faceva l'individuo isolato, il cosiddetto *propriétaire* (3. in francese nel testo). Così dunque la proprietà non cessa di sussistere e neanche di essere «esclusiva», poichè l'umanità, questa vasta società, espropria l'individuo della sua proprietà limitandosi ad affidargliene tutt'al più solo una parte in enfiteusi, così come espropria tutto ciò che non sia umanità (essa non riconosce, per esempio, alcun diritto di proprietà agli animali). Siamo sempre dunque esattamente allo stesso punto. Quella cosa a cui *tutti* vorranno aver parte sarà tolta a quell'individuo che vorrebbe averla per sé solo, e sarà eretta in *bene comune* e, come tale, ciascuno ha la sua *parte*; e questa parte è la sua proprietà. E così che, secondo il nostro vecchio diritto di successione, una casa che appartiene a cinque eredi, è di loro bene comune; indiviso; mentre la quinta parte solamente del reddito è la proprietà di ogni individuo. Proudhon avrebbe potuto risparmiarci la sua eccessiva enfasi, quando disse: Vi sono certe cose che sono soltanto la proprietà di qualcuno, ma alle quali noi pretendiamo ed alle quali d'ora innanzi daremo la caccia. Prendiamocene; poichè è prendendole che se ne diventa proprietario; ciò che ci è mancato finora è passato nelle mani degli attuali proprietari soltanto perchè se lo sono preso. Associamoci per commettere questo furto. E cerca di farci accettare l'idea che la Società sia stata il possessore primitivo e l'unica proprietaria dei diritti imprescindibili; e che è verso di essa che colui il quale si dice proprietario si è reso colpevole di furto (*La propriété c'est le vol*). Ma se essa toglie al proprietario attuale ciò che egli detiene, non lo deruba, poichè non fa che rientrare in possesso del suo bene e usare del suo diritto. Ecco fin dove si arriva allorchè si fa del fantasma Società una «persona morale». Al contrario, invece, all'uomo appartiene tutto ciò che può conquistare: a me appartiene il mondo. E che cos'altro dite voi, quando dichiarate che «il mondo appartiene a tutti»? Tutti; sono io; io, e sempre io. Ma voi fate di «Tutti» un fantasma che rendete sacro, dicendo che «Tutti» diventa lo spaventevole *padrone dell'individuo*. Ed è al suo fianco che sorge allora lo spettro del «Diritto».

Proudhon e i Comunisti combattono l'*egoismo*. Perciò le loro dottrine sono

la continuazione e la conseguenza del principio d'amore, del sacrificio, della dedizione a una generalità astratta, a uno «straniero». In quanto concerne la proprietà, per esempio, esse non fanno che completare e conservare dottrinalmente ciò che esiste di fatto da lungo tempo, cioè l'incapacità dell'individuo ad essere proprietario. Allorchè la legge ci dichiara che *ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; omnia rex imperio possidet, singuli dominio*, ciò significa: «Il re è proprietario, poichè lui solo può usare e disporre di «tutto»; egli ha su tutto la *potestas e l'imperium*». I Comunisti resero la cosa più chiara dotando la «Società di tutti» di questo *imperium*. Dunque: essendo nemici dell'egoismo, essi sono «Cristiani» o, in modo più generale, degli uomini religiosi, dei visionarî subordinati e asserviti a una generalità, a una astrazione qualunque. (Dio, la Società, ecc.). Proudhon si avvicina ancora ai Cristiani in ciò che egli accorda a Dio quello che nega agli uomini: egli li chiama (loc. cit. pag. 90) i proprietari della terra; dimostrando così che non può liberarsi dall'idea che deve esistere, in qualche parte, un *proprietario*; e finisce ad ammettere un proprietario, che pone nell'al-di-là.

Il proprietario non è nè un Dio, nè l'Uomo (la « Società umana »): è l'individuo.

* * *

Proudhon (come Weitling) crede di lanciare la peggiore delle ingiurie contro la proprietà qualificandola di «furto». Senza voler sollevare questa imbarazzante questione: «Si può fare, una seria obbiezione al furto?», noi domandiamo semplicemente: — L'idea di «furto» può sussistere se non si lascia sussistere quella di «proprietà»? Come si potrebbe rubare, se la proprietà non esistesse? Ciò che non appartiene ad alcuno non può essere rubato; chi attinge acqua dal mare non ruba. Per conseguenza, la proprietà non è un furto: ma è per essa che il furto diventa possibile. Weitling, che considera il tutto quale *proprietà di tutti*, deve necessariamente giungere alla stessa conclusione di Proudhon: se tutto appartiene a «tutti», l'individuo che si appropria di qualche cosa è un ladro.

La proprietà privata vive per la grazia del *Diritto*. Il Diritto è la sua sola

garanzia. — Perchè possedere un oggetto non è ancora esserne proprietario, ciò che io posseggo non diventa «mia proprietà» che per la sanzione del Diritto; — esso non è «un fait», come afferma Proudhon; ma una funzione, un'idea: un'idea, ecco ciò che è la proprietà, la quale ingenera il Diritto, la proprietà legittima, garantita. Non per virtù mia ciò che posseggo è la mia proprietà, ma è per la grazia del «Diritto».

Eppure, si designa col nome di proprietà il *potere illimitato* che io ho su qualche cosa (oggetti, animali o uomini) di cui posso «usare e abusare come più mi piace». Il Diritto romano definisce la proprietà *jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur*, un diritto *esclusivo ed illimitato* ma la proprietà ha per condizione la potenza. Ciò che è in mio potere, è mio. Fino a tanto che io mantengo la mia situazione di possessore di un oggetto, io ne sono il proprietario; se esso mi sfugge, qualunque, sia la forza che me lo toglie (il fatto stesso, per esempio, che io riconosco i diritti di un altro) cessa la proprietà. Proprietà e possesso sono dunque la stessa cosa. Non è già un diritto estraneo alla mia potenza che mi fa il legittimo proprietario, ma la mia potenza stessa, ed essa solo: se la perdo, l'oggetto mi sfugge. Dal giorno in cui i Romani non ebbero più la forza di opporsi ai Germani, Roma e le vestigia del mondo che dieci secoli di onnipotenza avevano accumulate tra le sue mura, *appartennero* ai vincitori; e sarebbe ridicolo pretendere che i Romani rimanessero ciò nonostante legittimi proprietari. Ogni cosa è proprietà di chi sa prenderla e conservarla; e tale rimane fino a tanto che non gli viene ripresa: è così che la libertà appartiene a chi sa *prenderla*.

Solo la forza decide della proprietà: essendo lo Stato (sia uno Stato borghese, cencioso o di uomini semplicemente) il forte, così esso è pure il solo proprietario. Io, l'Unico, non ho nulla; io non sono che un colono sulle terre dello Stato, un vassallo, e perciò un servo. Sotto la dominazione dello Stato, nessuna proprietà è *Mia*.

Io voglio accrescere il mio valore; voglio elevare il prezzo di tutte le proprietà di cui è fatta la mia individualità: dovrei perciò deprezzare la proprietà? Niente affatto! Allo stesso modo che io non sono stato finora giustamente apprezzato perchè si metteva sempre sopra di me il Popolo, l'Umanità e cento altre astrazioni, così non si è riconosciuto pienamente,

fino ai nostri giorni, il valore della proprietà. La proprietà non era che la proprietà di un fantasma; del Popolo, per esempio. La nostra esistenza «apparteneva alla patria» interamente: io appartenevo, e per conseguenza anche tutto ciò che chiamavo *mio*, alla Patria, al Popolo, allo Stato. Si chiede allo Stato che ci liberi dal pauperismo. Tanto varrebbe domandargli di tagliarsi la testa e porsela ai piedi; perchè fino a tanto che lo Stato è un «Io», l'io individuale deve restare sempre un povero diavolo di non-io. L'interesse dello Stato è d'essere, ricco lui solo: poco gli importa che Pietro sia ricco e Paolo povero; esso assiste all'arricchirsi dell'uno e all'impoverirsi dell'altro senza commuoversi. Come individui, tutti sono realmente eguali al suo cospetto: e in ciò ha ragione. Povero e ricco, l'individuo, per lo Stato è un nulla, allo stesso modo come davanti a Dio noi siamo tutti «dei poveri peccatori». D'altra parte, lo Stato ha un grandissimo interesse a che tutti gli individui i quali riconoscono in esso il loro proprio *io*, partecipino alle *sue* ricchezze: perciò li rende partecipi della sua proprietà. La proprietà, con cui lo Stato remunera e ricompensa gli individui, gli serve per addomesticarli: ma essa resta sempre la *sua* proprietà, e ciascuno può goderne sino a tanto che porta nel proprio cuore l'*io* dello Stato, cioè fintanto che l'individuo è un «membro leale della Società»; altrimenti, la proprietà viene confiscata o distrutta con processi rovinosi.

La proprietà è e rimane dunque *proprietà dello Stato* senza mai essere la proprietà dell'io. Dire che lo Stato non toglie arbitrariamente all'individuo ciò che l'individuo stesso detiene dallo Stato, è come dire semplicemente che lo Stato non deruba se stesso. Colui che è un «Io dello Stato», cioè un buon cittadino o un buon suddito, gode indisturbato del suo feudo; ma egli ne gode quale *Io dello Stato* e non come Io proprio, come individuo. Così si esprime il codice, quando definisce la proprietà: proprietà è ciò che chiamo mio «in virtù di Dio o del Diritto». Ma Dio e il Diritto mi lasciano possessore di una cosa solo sino a tanto che lo Stato non vi si oppone.

Nei casi di espropriazione, di requisizione d'armi, ecc., o, ancora, per esempio, allorchè il fisco raccoglie una eredità di cui gli aventi diritto non si sono presentati nel tempo legale, il principio, abitualmente dissimulato, salta chiaramente agli occhi di tutti: il Popolo, lo «Stato», è il solo proprietario; l'individuo non è che un affittavolo, un sublocatario, un vassallo.

Io volevo dire questo: Lo Stato non può proporsi di far sì che un individuo sia proprietario *per se stesso*; quale individuo, esso non può volere che lo sia ricco, oppure che lo possieda soltanto qualche, agiatezza: come individuo, lo Stato non può ovviare al pauperismo, perchè la indigenza è la *mia* indigenza. Chi è se non quello che lo hanno fatto le circostanze o la volontà di un terzo (lo Stato) *ha* non più, ed è perfettamente giusto, di ciò che questo terzo gli accorda. E questo terzo non gli darà, se non quello che si *merita*, cioè il salario dei suoi *servizi*. Non è egli che si fa valere e che trae da se stesso il miglior utile possibile: è lo Stato.

Questo argomento appartiene alla categoria di quelli che l'economia così detta politica tratta con predilezione: eppure esso si allontana di molto dal dominio della «politica» e oltrepassa l'orizzonte dello Stato, il quale non riconosce altra proprietà fuorchè la sua, e non può distribuire che questa. Perciò lo Stato non può fare altrimenti che sottomettere il possesso della proprietà a certe *condizioni* come vi sottomette ogni cosa, per esempio, il matrimonio, che sottrae alla mia potenza, non riconoscendo per valide che le nozze da esso sanzionate. Ma una proprietà non è *mia* proprietà se non quando è mia *incondizionatamente*; è soltanto quando sono *incondizionato* che io posso essere proprietario, unirmi alla donna che amo, ed esercitare liberamente un «commercio» che più mi riesce gradevole.

Lo Stato non si preoccupa nè di *me*, nè di ciò che è *mio*: esso si cura soltanto di *se stesso* e di ciò che è *sua* se io ho per lui un valore, è solo quale «suo figlio», «figlio della patria», ecc.; quale io, non conto per nulla. La mia vita, con tutte le sue peripezie, la mia fortuna o la mia rovina, non sono per lo Stato che una contingenza, un accidente. Ma se io e il *mio* non siamo per esso che un accidente, non è forse questa una prova dimostrativa che esso è incapace di *comprendermi*? Io oltrepasso la sua comprensione, o, in altri termini, la sua intelligenza è troppo limitata per potermi raggiungere. E' ciò che spiega d'altronde il perchè esso non può far nulla per me.

Il pauperismo è un corollario del *non-valore dell'io*, della mia impotenza a farmi valere. Perchè Stato e pauperismo sono due fenomeni inseparabili. Lo Stato non ammette che io possa farmi valere quale individuo, non solo, ma fa di tutto per soffocare la mia voce qualora voglio intervenire sul mercato:

invece è sempre pronto a *trarre da me partito*, cioè a sfruttarmi, a spogliarmi, a farmi servire a qualche cosa, non fosse altro che a provvedere ad una *proles* (proletariato): esso vuole insomma che io sia la «sua creatura».

Il pauperismo potrà essere sradicato solo il giorno in cui il mio valore non dipenderà più che da me, ed allorquando stabilirò da me stesso il mio proprio valore. Se io voglio vedermi innalzato, tocca a me sollevarmi e innalzarmi.

Qualunque cosa io faccia, che fabbrichi delle farine o del cotone, o estragga con grande fatica dal suolo il ferro e il carbone, ciò è il *mio* lavoro, e da esso voglio trarre per me tutto il profitto possibile. Lamentarmi non servirebbe a nulla: il mio lavoro non sarebbe per questo pagato secondo quello che vale: il compratore non mi ascolterà: e lo Stato farà pure l'indifferente fino al momento in cui crederà necessario di «acquietarmi» per prevenire l'esplosione della mia formidabile potenza. Ma questi «acquietamenti», mezzi di cui egli usa quali valvole di sicurezza, sono tutto ciò che posso aspettarmi da esso; se io mi ostino a reclamare qualche cosa di più, lo Stato si rivolgerà contro di me e mi farà sentire tutta la forza dei suoi artigli e la capacità delle sue fauci, perchè esso è il re degli animali: l'aquila e il leone. Se il prezzo che esso assegna al mio lavoro e alle mie merci non è di mia soddisfazione e se io stesso tento di stabilire il valore di scambio dei miei prodotti, cioè fare in modo che «io sia pagato delle mie fatiche», io mi metterò in lotta con i consumatori. Se questo conflitto si risolvesse in un accordo tra le due parti, lo Stato non vi troverà nulla a ridire, poichè poco gli importa il modo con cui i particolari si accomodano tra di loro, dal momento che questa intesa non gli procura alcun pregiudizio. Esso si ritiene invece leso e in pericolo solo quando gli antagonisti non riescono a trovare il terreno adatto per una intesa reciproca, e vengono alle prese. Queste sono le relazioni immediate tra uomo e uomo che lo Stato non può tollerare: esso deve interporre come *mediatore*, deve *intervenire*. Lo Stato, assumendo la parte di cuscinetto, è divenuto ciò che era Gesù Cristo, ciò che furono la Chiesa e i Santi: un «mediatore». Esso separa gli uomini e s'interpone tra di loro quale «Spirito».

Gli operai che reclamano un aumento di salario sono trattati da criminali, non appena tentano di voler conseguire il loro intento con la forza. Che cosa

devono fare? Se non usano della loro forza, si troveranno con le mani vuote; ma usare della propria forza, ricorrere alla costrizione, è mettere in pratica l'«aiutati da te stesso», cioè farsi valere da se stessi, ricavare liberamente e realmente dalla propria proprietà il suo vero utile — tutte cose che lo Stato non può tollerare. Che cosa bisogna dunque fare? diranno i lavoratori. Che fare? Contare sulle proprie forze e non curarsi affatto dello Stato! E quello che avviene del lavoro delle mie braccia, avviene pure del lavoro del mio cervello. Lo Stato mi permette di trarre profitto da tutti i miei pensieri, e di farne oggetto di commercio con gli uomini (io ne ricavo già un premio solo dal fatto, per esempio, che essi mi acquistano la stima e l'ammirazione degli uditori); ma me lo permette soltanto a patto che i *miei* pensieri siano i *suoi* pensieri. Se, al contrario, posseggo dei pensieri che esso non può approvare, cioè fare suoi, lo Stato mi proibisce formalmente di realizzare il valore, di *scambiarli*, di *commerciarli*. I miei pensieri sono liberi solo in quanto sono graditi allo Stato; cioè sino a tanto che i miei pensieri sono quelli dello Stato. Così esso mi lascia filosofare liberamente se mi dimostro «filosofo di Stato»; ma io non posso filosofare *contro* lo Stato, benchè esso mi permetta volentieri di rimediare alle sue «imperfezioni» e «raddrizzarle». Allo stesso modo, dunque, io non posso considerare il mio «Io» come legittimo se non porta il timbro dello Stato e se non può esibire i certificati e i passaporti che quest'ultimo gli ha generosamente accordati; quindi io non sono autorizzato a far valere il mio «Io» se non lo considero per qualche cosa di «suo», per un enfiteusi accordatomi dallo Stato. Il mio cammino deve essere il suo cammino; se no, mi mette in contravvenzione: i miei pensieri devono essere i suoi pensieri; se no, mi imbavaglia.

Nulla è più temibile per lo Stato che il valore dell'«Io»; esso deve accuratamente tenermi lontano da ogni e qualunque occasione in cui io possa farmi *valere* da me stesso. Io sono l'avversario inconciliabile dello Stato, il quale non può sfuggire al dilemma: o tu, o io. Perciò lo Stato non si limita soltanto a paralizzare l'«Io»; bensì ad annichilire il *mio*. Nello Stato non esiste alcuna proprietà; cioè nessuna proprietà dell'individuo: ma solo delle proprietà dello Stato. Quello che ho, io l'ho da parte dello Stato; ciò che sono, lo sono mercè sua.

La mia proprietà privata non è che ciò che lo Stato mi concede del *suo*,

privandone con ciò altri dei suoi membri: è sempre, dunque, una proprietà dello Stato.

Ma per qualunque cosa faccia lo Stato, io rilevo sempre più chiaramente che mi resta ancora una potenza considerevole: io ho un potere su me stesso, cioè su tutto ciò che non è e non può essere che mio, e non può esistere se non perchè è mio.

Che debbo fare, quando il mio cammino non è più il suo, quando i miei pensieri non sono più i suoi? Passare oltre, e non fare assegnamento che su me stesso. La mia proprietà reale, quella di cui posso disporre liberamente, sono i miei pensieri, i quali non vogliono essere sanzionati da alcuno, e poco mi importa se non sono legittimati da una destinazione, da una autorizzazione o da una grazia. Essendo miei, essi sono mie *creature*, e posso quindi abbandonarli per degli altri: se, io li cedo in cambio di altri pensieri, questi alla lor volta diventano mia proprietà.

Che cosa è dunque la *mia* proprietà? Soltanto ciò che è in *mio* potere, null'altro! A che cosa io sono legittimamente *autorizzato*? A tutto ciò di cui io sono *capace*. Io mi conferisco il diritto di proprietà su un oggetto solo col fatto che me lo approprio; o, in altri termini, io divento proprietario di diritto ogni volta che io mi dichiaro senza altro proprietario: conferendomi il potere, mi conferisco il titolo.

Fino a tanto che voi non potete strappare al mio potere una cosa, questa cosa resta mia proprietà. Ebbene, sia! Che la forza decida della proprietà, ed io attenderò tutto dalla mia forza! La potenza estranea, la potenza che io concedo ad un altro, ha fatto di me un servo: possa la mia propria potenza fare di me un proprietario! Che io rientri dunque in possesso della potenza che ho abbandonato ad altri, ignorando il valore della mia forza. Ai miei occhi, la mia proprietà si estende fin dove arriva il mio braccio: io rivendicherò come mio tutto ciò che mi sento capace di conquistare, e non vedrò altro limite reale alla mia proprietà che la mia forza, unica fonte del mio diritto.

Qui spetta all'egoismo, all'interesse personale, decidere; e non già al principio d'amore, alle ragioni del sentimento, quali la carità, l'indulgenza, la misericordia, oppure la equità e la giustizia (perchè la *justitia* è pure essa un

fenomeno d'amore, un prodotto dell'Amore): l'amore non conosce che il «sacrificio» ed esige la «rinunzia». Sacrificare qualche cosa? Privarsi di qualche cosa? L'egoista non ci pensa; egli dice semplicemente: ciò mi abbisogna; dunque l'avrò!

Tutti i tentativi fatti per sottomettere la proprietà a delle leggi nazionali ebbero la loro fonte nell'*amore* e finirono in un oceano burrascoso di costrizioni e regolamenti. Il Socialismo e il Comunismo non fanno eccezione alla regola. Ognuno deve essere provveduto di mezzi di esistenza bastanti; e poco importa se questi mezzi si trovano, secondo l'idea socialista, in una proprietà personale, o, come dicono i Comunisti, si debbano attingere nella comunità dei beni. Gli individui non cesseranno, in alcun caso, di sentirsi dipendenti. La *corte arbitrale* cui darete incarico di distribuire equamente i beni, mi concederà solo quella parte che il suo sentimento di equità, la sua benevole cura dei bisogni di tutti, le avrà consigliato. Io, l'individuo, non vedo minore ostacolo tanto nella ricchezza della collettività quanto in quella degli individui; perchè nè l'una nè l'altra mi appartiene. Che i beni siano tra le mani della comunità, la quale me ne accorda una parte, o tra le mani di particolari, ne risulta per me sempre la stessa costrizione, atteso che io non posso in alcun caso disporne. Ma v'ha di più: con l'abolire la proprietà personale, il Comunismo non fa che respingermi più profondamente sotto la dipendenza altrui, chiamandosi altrui ormai la generalità o la comunità. Benchè sia sempre in aperta lotta con lo Stato, il fine cui tende il Comunismo è sempre un nuovo «Stato», uno *status*, un ordine di cose destinate, a paralizzare la libertà dei miei movimenti, un potere superiore a me, che mi sovrasta; egli si oppone, con ragione, all'oppressione di cui sono vittima da parte degli individui proprietari, ma il potere che conferisce alla comunità è ancor più tirannico.

L'egoismo percorre un'altra via per giungere alla soppressione della miseria della plebe. Esso non dice: Attendi ciò che un'autorità qualunque, incaricata di distribuire i beni in nome della comunità, ti darà nella sua equità (perchè è sempre di un dono che si tratta, quali siano «Stati», ricevendo ciascuno secondo i propri meriti: cioè secondo i propri servizi; egli invece dice: Metti la mano su quanto ti abbisogna; prendilo. È la dichiarazione di guerra di tutti contro tutti. Io solo sono il giudice che deve

decidere di ciò che voglio avere.

«In verità, questa saggezza non è nuova; perchè in tutti i tempi gli egoisti hanno usato così». — Poco importa che essa non sia nuova; purché si abbia la *coscienza* che una tale saggezza esiste. E questa coscienza non può pretendere a una rispettabile antichità (a meno che non volete farla risalire alle leggi dell'Egitto e di Sparta); bastano le vostre obiezioni e il disprezzo in cui tenere egoisti, per dimostrare che essa è poco diffusa. Quello che bisogna proclamare ben forte è che l'atto di mettere la mano su un oggetto per prenderlo non è in alcun modo disprezzabile: bensì è puramente il fatto dell'egoista cosciente e conseguente con se stesso.

Solo quando non attenderò più nè dagli individui, nè dalla comunità ciò che posso procurarmi da me stesso, mi sarò sciolto dai vincoli dell'Amore. La plebe cesserà d'essere plebe il giorno in cui *prenderà*. Essa è plebe solo perchè ha paura a prendere e teme il castigo che seguirebbe tale atto. Prendere è un peccato; prendere è un delitto: ecco il dogma; e basta esso solo per creare la plebe: ma se la plebe resta quello che è, di chi la colpa? Sua innanzi tutto, poichè ammette questo dogma; e in seguito di coloro che per «egoismo» (tanto per rintuzzare la loro ingiuria favorita) lo vogliono rispettato. Noti si ha *coscienza* di questa «nuova saggezza» in causa della vecchia coscienza del peccato.

Se gli uomini riusciranno a perdere il rispetto della proprietà, ciascuno avrà una proprietà sua propria; così come gli schiavi diventano uomini liberi appena cessano di rispettare nel loro padrone un padrone. Allora si potranno concludere delle *alleanze* tra individui, delle associazioni egoiste, che avranno per effetto di moltiplicare i mezzi di azione di ciascuno e di affermare la loro proprietà continuamente minacciata.

Secondo i Comunisti, la comunità deve essere la proprietaria. Al contrario, sono io il proprietario; io solo mi intendo con gli altri in riguardo alla mia proprietà. Se la comunità ostacola i miei interessi, io insorgo contro di essa e mi difendo. Io sono proprietario, ma la proprietà *non è sacra*. Non sarò dunque che il possessore? Eh, no. Fino al presente non vi erano che possessori, assicurati nel godimento di una particella per ciò solo che si lasciava agli altri di

godere di un'altra particella. Ma d'ora innanzi *tutto* mi appartiene: io sono proprietario di *tutto* ciò di cui ho bisogno e che so conquistarmi. Se il Socialista dice: la Società mi dà quello che mi abbisogna; l'Egoista risponde: io prendo quello che mi abbisogna. Se i Comunisti agiscono da straccioni, l'Egoista si comporta da proprietario.

Tutti i tentativi che avranno per movente l'emancipazione delle classi miserrime debbono fallire se si informano al principio dell'Amore. Dall'egoismo solamente la plebe deve attendere qualche aiuto: e questo aiuto deve prestarselo da se stessa; ed è ciò che farà. La plebe è una potenza, purché non si lasci dominare dalla paura. «La gente perderebbe ogni rispetto se non la si costringesse ad aver paura».

La proprietà non deve e non può dunque essere abolita: quello che bisogna, è strapparla dalle mani dei fantasmi e farla diventare *mia* proprietà. Allora svanirà l'illusione che io non sono autorizzato a prendere quello che mi occorre. «Ma di quante cose l'uomo non può aver bisogno!». Chi ha bisogno di molto e sa prenderselo, ha forse avuto scrupoli nel prendere? Napoleone ha preso la Europa; e i Francesi l'Algeria. Quello che preme è che la plebe, paralizzata dal rispetto, impari infine a procurarsi ciò che le abbisogna. Se essa si spinge un po' troppo innanzi, e voi vi credete lesi, ebbene, difendetevi: non è necessario che le facciate benevolmente dei regali. Quando essa imparerà a conoscersi, o piuttosto quando coloro che costituiscono la plebe apprenderanno a conoscere se stessi, cesseranno di far parte della plebe e rifiuteranno la vostra elemosina. Ma è perfettamente ridicolo dichiarare «peccatore e criminale» colui che pretende di vivere senza la vostra beneficenza e vuole trarsi di impaccio da se stesso. I vostri doni lo ingannano e lo rendono umile e paziente. Difendete la vostra proprietà; e sarete forti: ma se volete serbare la facoltà di donare e, tanto più, di godere dei diritti politici in misura di quanto potete fare elemosine «imposta sui poveri» (1. Il Governo inglese propose per l'Irlanda di dare i diritti elettorali a chi pagava 5 sterline sull'imposta di povertà. Così, facendo elemosina, si acquistavano diritti politici.) ciò durerà finché coloro i quali gratificate dei vostri doni lo permetteranno.

La questione della proprietà non è — ed io credo di averlo dimostrato — tanto semplice da risolvere quanto se l'immaginano i Socialisti ed anche i

Comunisti. Essa non sarà risolta che con la guerra di tutti contro tutti. I poveri diverranno liberi e proprietari solo quando insorgeranno, si ribelleranno, si solleveranno, si innalzeranno. Qualunque cosa regalerete loro, essi vorranno sempre di più; perchè essi vogliono nientemeno che «la soppressione di qualunque dono».

Si domanderà: Ma che cosa accadrà quando i poveri si saranno fatti coraggiosi? Come si adempirà il livellamento di tutti? Tanto varrebbe domandarmi di trarre l'oroscopo su di un bambino. Che cosa potrà fare uno schiavo quando avrà infranto le sue catene? Attendete: e lo saprete.

In un opuscolo privo di contenuto e di forma («La personalità della proprietà in rapporto al Socialismo ed al Comunismo») Kaiser esprime la fiducia che lo Stato possa effettuare un'equa ripartizione dei beni. Sempre lo Stato! Il signor papà! Come la Chiesa era considerata la «Madre», così dal «papà» Stato si attende la panacea universale.

* * *

La *concorrenza* è strettamente connessa al principio della borghesia. È dessa altra cosa che l'*uguaglianza* (*égalité*)? E l'uguaglianza non è forse precisamente un prodotto di quella Rivoluzione di cui la borghesia, o la classe media, fu l'autrice? A nessuno è proibito di gareggiare con tutti gli altri membri dello Stato (eccettuato il Principe, perché rappresenta lo Stato); ognuno può innalzarsi al grado degli altri, sorpassarli, e anche rovinarli, spogliarli, strappando loro l'ultimo frammento dei propri beni. Ciò prova evidentemente che dinanzi al tribunale dello Stato ciascuno non ha che il valore di un «semplice individuo» e non deve contare su alcun favore. Sorpassatevi, schiacciatevi, arricchitevi l'un l'altro, come volete e potete; io, Stato, di ciò non mi preoccupo. Siete liberi di concorrere tra di voi; voi siete dei concorrenti, e la concorrenza è la vostra posizione *sociale*. Ma dinanzi a me, Stato voi non siete che dei «semplici individui».

L'uguaglianza, teoricamente stabilita quale principio tra tutti gli uomini, trova la sua applicazione e realizzazione pratica nella concorrenza; poichè l'*uguaglianza* non è che la libera concorrenza. Dinanzi allo Stato tutti sono dei «semplici individui»; nella Società, cioè nei rapporti degli uni con gli

altri, sono dei «concorrenti».

Io non ho ad essere altra cosa che un semplice individuo per poter concorrere con tutti gli altri uomini; eccettuato che col Principe e con la sua famiglia. Questa libertà era prima impossibile, atteso che si godeva della libertà di farsi valere soltanto nella propria corporazione e per il tramite di essa. Sotto il regime delle corporazioni e della feudalità, lo Stato accordava dei *privilegi*, mentre in quello della concorrenza e del Liberalismo esso si limitava a concedere dei *diplomi* (brevetto dato a un aspirante, il quale gli dà facoltà di esercitare una data professione [patente]). Così lo Stato lasciando agli *aspiranti* ogni forza, ha reso la concorrenza necessaria: ognuno può, infatti aspirare ad ogni cosa.

Ma la «libera concorrenza» è realmente «libera»? O non è essa invece più propriamente una «concorrenza», cioè un concorso tra *persone*? Questo è appunto ciò che; essa pretende di essere, poichè giustamente basa il suo diritto su questo titolo; essa è nata allorquando le persone furono liberate da ogni dominazione personale. Si può dire che la concorrenza sia «libera» quando lo Stato che il principio della borghesia ha innalzato a Sovrano, cerca in mille modi di incepparla? Ecco un ricco industriale che fa brillanti affari: io vorrei fargli concorrenza. «Fa pure — dice lo Stato —; da parte mia non ho nulla da opporre». — «Sta bene — rispondo io —; ma per poter far ciò mi occorre del terreno per costruire i miei impianti; ed avrei bisogno anche di denaro!» — «Mi dispiace, ma se non hai denari non puoi nemmeno pensare a concorrere; né tu puoi prendere nulla a nessuno, perchè io proteggo la proprietà e i suoi privilegi». La libera concorrenza non è «libera» perchè mi mancano i mezzi, le *cose* necessarie per poter concorrere. Contro la mia persona nulla si può obiettare: ma siccome io non ho la *cosa*; *così anche* la mia persona viene respinta.

E chi possiede i mezzi, le cose necessarie? Forse tale o tal'altro fabbricante? No, perchè in questo caso potrei togliergliele! Il solo proprietario è lo Stato; il fabbricante non è proprietario, quello che egli possiede l'ha avuto a titolo di concessione, di deposito.

Ebbene; se nulla posso contro il fabbricante, cercherò di far concorrenza a

quel professore di diritto: egli è un balordo, ed io ne so cento volte più di lui: farò disertare il suo uditorio. «Hai studiato, amico mio? sei stato promosso dottore?» — «No: ma che importa? Io posseggo largamente le cognizioni necessarie per questo insegnamento». — «Mi dispiace, ma in questo caso la concorrenza non è «libera»; contro la tua persona nulla v'è a ridire, ma ti manca la *cosa* essenziale: il diploma di dottore. E questo diploma, io Stato, lo esigo! «Chiedimelo innanzi tutto gentilmente, e in seguito vedrò quello che dovrò fare».

Ecco a che cosa si riduce la «libertà» della concorrenza! Bisogna che lo Stato, *mio padrone*, mi conferisca la facoltà di concorrere.

Ma sono proprio in realtà le *persone* che concorrono? No, ancora una volta, sono le *cose*! Il danaro in primo luogo.

Nella lotta vi saranno sempre i vinti (così il poeta mediocre dovrà cedere la palma...) Ma ciò che importa distinguere è innanzi tutto se i mezzi di cui difetta il concorrente disgraziato sono personali o materiali, e, in secondo luogo, se i mezzi materiali possono acquistarsi a forza di energia personale o se non si possono ottenere che per *favore*, quali semplici doni; essendo, per esempio, il povero forzato di lasciare al ricco la sua ricchezza, cioè fargliene un regalo. Insomma; se io debbo aspettare l'*autorizzazione dello Stato* per provvedermi i mezzi o metterli in opera (come è il caso, per esempio, allorquando si tratta di un diploma), questi mezzi sono una *grazia* che lo Stato mi accorda. (Nei collegi e nelle Università si vedono dei poveri concorrere coi ricchi. Ma ciò è possibile in grazia delle borse, di studio, le quali — il che è significativo — furono fondate in un'epoca in cui la libera concorrenza era lungi d'essere ammessa come principio: Questo principio significa: Aiutati da te stesso; — cioè: Procurati i mezzi. — Ciò che lo Stato fa per ciò è tutto destinato a procurargli dei servitori»).

Tale è, in fondo; il senso della libera concorrenza. Lo Stato considera tutti gli uomini come suoi figli, tutti eguali ciascuno di fare il possibile per meritarsi i *beni* e i *favori* di cui lo Stato è il dispensiere. Perciò tutti si lanciano all'inseguimento della fortuna; dei beni (denari, impieghi, titoli; ecc.): in una parola, della *cosa*.

Nel senso borghese; ogni uomo è possessore, ognuno è «proprietario». Perchè, dunque, la maggior parte degli uomini nulla possiede? Perchè la maggior parte si ritiene felice d'essere posseditrice, fosse pure soltanto di qualche straccio; come i fanciulli si sentono felici del possesso dei loro primi calzoncini o del primo soldo che viene loro donato. A esaminare la cosa più chiaramente, ecco come bisogna intenderla: Il Liberalismo dichiarò innanzi tutto che l'essenziale per l'uomo era di non essere la proprietà bensì il proprietario. Ma siccome ciò si attribuiva all'«Uomo» e non all'individuo, così lasciava all'individuo la cura di determinare ciò che abbisognava al suo interesse personale. Ne risultò che l'egoismo dell'individuo; dilagando, si gettò perdutamente nella concorrenza.

Fatalmente, l'egoismo fortunato doveva esser visto di mal'occhio da quello che era il meno favorito; e quest'ultimo, appoggiandosi sempre sul principio dell'umana sollevò la questione della *quota* di ripartizione dei beni sociali e la risolse così: «L'uomo deve avere quel tanto che gli è necessario»

Ma il *mio* egoismo potrà accontentarsi di ciò? I bisogni dell'«Uomo» non sono in alcun modo una misura applicabile a me ed ai miei bisogni; poichè io posso aver bisogno di più o di meno. No; io debbo avere quel tanto che sono capace di appropriarmi.

Non tutti hanno a loro disposizione i *mezzi* per concorrere; perchè questi mezzi (e ciò è il vizio fondamentale della concorrenza) non derivano dalla persona, ma da circostanze affatto indipendenti da quest'ultima. La maggior parte degli uomini è sprovvista di questi *istrumenti*, perciò è senza *beni* di fortuna.

Ecco perchè i socialisti reclamano per tutti gli uomini gli *strumenti*, e tendono a preparare una società che li possa provvedere a *tutti*. Noi non riconosciamo più, dicono essi, le tue ricchezze (avere), come la tua ricchezza (potere) (1. In tedesco «Vermögen», che significa *forza*, *potenza*, *facoltà*, ecc.. Noi traduciamo per *ricchezza*, intendendo come *mezzo di produzione*). Tu devi crearti un'altra ricchezza e provvederti d'altri mezzi d'azione i quali saranno la tua *forza di lavoro*. Sotto le spoglie dell'uomo in possesso di un avere, sotto il, «possessore», noi scorgiamo. L'Uomo; perciò abbiamo provvisoriamente

rispettato questo possessore che chiamiamo «proprietario». Ma tu le cose le detieni solo fino a quando ne sarai «espropriato».

Chi possiede è ricco; ma solo perchè gli altri non lo sono. E siccome la tua merce costituisce la tua ricchezza sino a tanto che tu sei capace di mantenerla in tuo possesso, cioè fino a tanto che *noi* non abbiamo alcun potere su di essa, bisognerà pure che ti procuri altri mezzi d'azione, perchè la nostra potenza vale oggi più della tua pretesa ricchezza.

Pervenuti ad essere considerati come possessori, sembrò di aver realizzato un ritrovante progresso. La schiavitù scomparve, e l'uomo, che aveva fino allora servito il suo padrone ed era stato più o meno la proprietà di quest'ultimo, divenne, a sua volta, un « signore ». Ma d'ora innanzi non basta più che tu possedga: il tuo avere deprezzato; al contrario, aumenta il valore del tuo lavoro. Noi apprezziamo in te il valore che hai di *mettere in opera* le cose; come altre volte apprezzavamo il tuo *avere*. E il tuo lavoro è la tua ricchezza. Oramai tu sei possessore e proprietario di ciò che nasce dal tuo *lavoro* e non più di ciò che può darti un'eredità. E siccome non esiste ricchezza che non abbia avuto per fonte l'eredità, siccome tutti i soldi che costituiscono il tuo avere portano l'impronta dell'eredità e non quella del lavoro, bisogna che tutto sia rifuso nel crogiuolo comune.

Ma è poi vero; come lo pensano i Comunisti, che la mia ricchezza consiste soltanto nel mio lavoro? O non consiste piuttosto in tutto ciò di cui sono capace? La stessa Società dei lavoratori è obbligata a convenire in ciò, poichè viene in soccorso agli ammalati, ai fanciulli, ai vecchi; insomma a tutti coloro che non possono lavorare. Costoro nonpertanto sono ancora capaci di molte cose: come, per esempio, di conservare la loro vita, invece di togliersela. E se essi sono capaci di farci desiderare la loro propria conservazione, è perchè hanno un potere su di noi. A colui che non esercitasse assolutamente alcun potere su di voi, voi nulla gli concedereste, ed egli sarebbe costretto a scomparire.

Quindi, la tua *ricchezza* consiste in tutto ciò di cui sei *capace*! Se tu sei capace di procurare un piacere a migliaia di uomini, essi ti compenseranno; poichè è in tuo potere di tralasciare d'essere loro grato: e ciò li obbliga a comperare la tua opera. Ma se tu non sei capace d'interessare alcuno dovrai

scompare.

Non debbo io dunque, che sono capace di molte cose, avere un vantaggio su coloro che possono meno di me? Eccoci seduti dinnanzi all'abbondanza: debbo io astenermi dal servirmi del mio meglio, per aspettare che mi si dia la parte concessami dagli altri?

Contro la concorrenza si erge il principio della Società degli straccioni, il principio della *divisione eguale*.

L'individuo non tollera d'essere considerato una semplice *frazione*, un frammento della società, perchè è *più* che ciò: la sua unicità insorge contro questa concezione che lo diminuisce e lo avvilitisce.

Perciò non ammette che altri gli assegnino la sua parte; di già, nella Società dei lavoratori, egli sospetta che la divisione uguale avrà per effetto di spogliare il forte a profitto del debole. Al contrario, l'individuo attende la sua ricchezza da se stesso, e dice: ciò che io sono capace di procurarmi, ecco la mia ricchezza. Quale ricchezza possiede il bambino nel suo sorriso, nei suoi gesti, nella sua voce, nel solo fatto d'esistere? Siete voi capaci di resistere ai suoi desideri? Tu, mamma, non gli offri il tuo seno? E tu, padre, non gli sacrifichi molte cose, perchè non debba soffrire? Egli vi costringe; perciò possiede ciò che voi credete vostra proprietà.

Se a me preme la tua persona, la tua sola esistenza ha già per me un valore; se io non ho bisogno che di una delle tue facoltà, è la tua compiacenza o la tua assistenza che avrà per me un valore, e l'acquisto.

Può darsi che invece tu sia soltanto capace di attribuire alla mia stima un valore di danaro: è il caso di quei contadini tedeschi venduti e spediti in America, la cui storia ce ne racconta i dolori. Doveva il venditore avere per essi, che si lasciarono vendere, un'altra considerazione all'infuori di quella che ha avuto? No, perchè egli preferiva il denaro contante a quella merce vivente, la quale non seppe dimostrarsi a lui preziosa. Se egli non riconosceva in loro un maggior valore è perchè, in definitiva, la sua merce non valeva gran che: e un mariuolo non guarda tanto per il sottile alla qualità che mercanteggia. Come avrebbe potuto testimoniare una stima che non sentiva; o che tutt'al più

poteva appena appena sentire vagamente per un simile gregge?

La pratica egoista consiste a non considerare gli altri nè come proprietari nè come straccioni o lavoratori; bensì nel vedere in essi una parte della vostra ricchezza; degli *oggetti che possono servirvi*. Essendo così, voi nulla pagherete a colui che possiede («proprietario»), nulla pagherete a chi lavora; ma non darete che a colui del quale *avete bisogno*. Abbiamo noi bisogno di un re? dicono gli Americani del Nord. E rispondono: Noi non pagheremo un centesimo nè per lui nè per il suo lavoro.

Allorchè si dice che la concorrenza mette tutto alla portata di tutti, ci si esprime in modo inesatto; è più giusto dire che mercè sua tutto è da vendere. Col mettere tutto a *disposizione* di tutti, essa abbandona al capriccio di ciascuno l'apprezzamento e ne domanda un prezzo.

Ma il più sovente manca agli amatori il mezzo per farsi acquirenti: essi non hanno danaro. Si può, col danaro, procurarsi tutto ciò che è da vendere; ma è proprio il danaro che fa difetto? Dove prendere questa proprietà mobile o circolante? Sappi invece che tu hai altrettanto danaro quanto hai di potenza; perchè tu hai quel valore che sai farti attribuire.

Non si paga già col danaro, che può essere alquanto scarso, bensì colla propria ricchezza, col proprio «potere»: poichè non si è proprietari che di ciò di cui si è *padroni*.

Weitling ha immaginato un nuovo strumento di cambio: il lavoro. Ma il vero strumento di pagamento resta ancora, come sempre, la nostra *ricchezza*. Tu paghi con ciò che hai «in tuo potere». Cerca dunque di aumentare la tua ricchezza!

Dato ciò, si può ripetere la massima: «A ciascuno secondo i propri mezzi». Ma chi *darà* a me «a seconda dei miei mezzi»? La Società? Io dovrei in tal caso sottomettermi al suo apprezzamento. No. Io *prenderò* a seconda dei miei mezzi.

«Tutto appartiene a tutti!». Questo assioma procede esso pure da una teoria vacua. A ciascuno appartiene soltanto quello di cui *può*. Allorchè io dico: il mondo è mio; pronuncio una frase priva di senso, a meno che io

voglia con ciò dimostrare semplicemente che io non rispetto alcuna proprietà straniera. È mio soltanto quello che ho in mio potere e che dipende dalla mia forza.

Non si è degni di avere ciò che per debolezza ci si lascia prendere; non si è degni di conservarlo perchè non siamo capaci di conservarlo.

Si mena un gran scalpore per l'«ingiustizia secolare» dei ricchi verso i poveri. Come se fosse dei ricchi la colpa perchè vi sono dei poveri; e come se non fosse invece colpa dei poveri se vi sono dei ricchi. Quale altra differenza c'è tra loro, se non quella che separa la potenza dall'impotenza; coloro che possono da coloro che non possono? Qual'è il delitto commesso dai ricchi? «Essi hanno il cuore duro!». Ma chi dunque ha sostentato i poveri; chi ha provveduto alla loro sussistenza allorquando essi non potevano più lavorare; chi ha prodigato a profusione le elemosine, quelle elemosine il cui nome stesso significa compassione? I ricchi non furono sempre «compassionevoli»? Non furono sempre «caritatevoli»? E le tasse in favore dei poveri, gli asili pei bambini, gli ospedali, le fondazioni di beneficenza di ogni specie, da dove vengono?

Ma tutto ciò non vi basta! I ricchi dovrebbero, non è vero? *dividere* con i poveri! In una parola essi dovrebbero sopprimere la miseria. Senza osservare che nessuno tra di voi consentirebbe a dividere, a meno che non fosse un pazzo, provatevi un po' a domandare a voi stessi: Perchè i ricchi dovrebbero spogliarsi e sacrificarsi, allorché, sarebbero soltanto i poveri che profitterebbero di questa loro condotta, e non *se stessi*? Tu, che disponi di uno scudo al giorno, sei un ricco in rispetto a migliaia di altri uomini che vivono con dieci soldi: ora, hai tu interesse a *dividere* con essi, o l'interesse a *dividere* non è piuttosto dalla loro parte? Secondo il concetto della concorrenza, ciò che si fa non è fatto con l'intenzione di «fare del suo meglio» bensì di farlo il più *lucrativamente* possibile, impiegando meno fatiche e meno spese, e cercando di trarne il più grande beneficio che si può. Perciò non si studia che per farsi una posizione (*brotstudium*); s'imparano i bei modi, a far complimenti, ad acquistare la «pratica degli affari», si lavora «per la forma». E mentre in apparenza si mostra di «agire per adempiere bene le proprie funzioni», in realtà si mira a concludere «un buon affare», a guadagnare del danaro. Non è per amore verso un dato mestiere che lo si esercita; bensì per l'amore al beneficio che esso ci

procura. Se si diventa censori, non è perchè il mestiere sia attraente, ma è la posizione che non spiace presentando essa una probabilità di «avanzare di grado». Si vorrebbe amministrare bene, giudicare coscienziosamente, ecc., ma si teme d'essere traslocato o revocato: innanzi tutto, bisogna pur vivere...

Tutto si risolve insomma in una lotta per questa *cara vita*, in una concentrazione di sforzi ininterrotti per innalzarsi grado grado fino al più o meno relativo «benessere».

E da tutte queste pene, da tutte queste preoccupazioni, da tutte queste incessanti lotte la maggior parte degli uomini non sa trarre che una «vita amara», «amara indigenza». Quanto ardore per così poca cosa!

Una instancabile asprezza, la rude lotta che continuamente bisogna sostenere, non ci lascia il tempo di respirare, di *godere* un po' tranquillamente di quello che possediamo. Noi non conosciamo la gioia del possedere.

Allorchè si parla di organizzare il lavoro, si pensa soltanto a quello che gli altri possono fare per noi; per esempio, al lavoro del macellaio, del contadino, ecc.; ma vi sono dei lavori che rimangono arbitrio dell'egoismo, atteso che nessuno può, per esempio, eseguire invece tua il quadro che tu hai ideato, produrre le tue composizioni musicali, ecc.; nessuno può eseguire d'opera di un Raffaello. Questi ultimi lavori sono quelli dell'Unico; sono le opere che solo l'Unico sa eseguire; mentre i primi sono dei lavori banali che si potrebbero chiamare «umani», dato che l'individualità dell'operaio o del contadino non ha alcuna importanza, perchè, a un depresso, «tutti gli uomini» li possono eseguire.

Siccome la Società non può prendere in considerazione che i lavori i quali presentano una utilità generale, i lavori *umani*, le sue cure non possono estendersi fino a chi fa opera di Unico; anzi, il suo intervento in questo caso potrebbe essere anche inopportuno. L'Unico saprà da se stesso innalzarsi al disopra della Società col suo proprio lavoro; ma la Società non potrà mai innalzare l'Unico.

Per conseguenza è sempre da augurarsi che noi ci uniamo per i lavori

umani, affinché essi non assorbano più tutto il nostro tempo e tutti i nostri sforzi, come avviene sotto il regime della concorrenza. Da questo punto di vista il Comunismo è chiamato a produrre dei frutti. Ciò di cui tutti sono e possono esser capaci era, prima dell'avvento al potere della Borghesia, riservato a pochi e rifiutato a molti: era il tempo del Privilegio. La Borghesia trovò giusto di permettere a tutti l'accesso di ciò che sembrava convenire a qualunque «uomo». Tuttavia, ciò che essa permetteva a tutti, in realtà non lo *donava ad alcuno*: essa lasciava solamente libero ciascuno di ottenerlo con le proprie forze «umane». Tutti gli sguardi si volsero allora verso quei beni *umani*, che sorridevano a chiunque; e ne risultò la tendenza che si sente ad ogni momento da molti deplorare col nome di «materialismo».

Il Comunismo cerca di mettere un freno a questa tendenza, diffondendo la credenza che i beni *umani* non esigono che l'uomo si dia tanta pena per essi, e che esso può, con una giudiziosa organizzazione, procurarseli senza il grande dispendio di energie e di tempo che sembrò necessario, fino al presente.

Ma perchè e per chi bisogna guadagnare del tempo? Perchè l'uomo ha bisogno di più tempo per ravvivare le proprie forze spossate dal lavoro? Qui il Comunismo tace.

Perchè? Per godere di se stesso quale Unico, dopo aver fatto il proprio lavoro quale uomo!

Nella prima gioia di vedersi autorizzato ad allungare la mano verso tutto ciò che è umano, l'uomo non pensò più di desiderare altra cosa, e si lanciò, sul cammino della concorrenza, all'acquisto dell'umano, come se il possesso, delle cose «umane» fosse la mèta di tutti i suoi desideri.

Ma, dopo una corsa sfrenata, ci siamo accorti infine che «la ricchezza non forma la felicità». Quindi cerchiamo di procurarci il necessario che abbisogna con meno fatiche e meno spese, consacrando ad esso quel tempo e quelle fatiche che sono indispensabili per ottenerlo. La ricchezza si trova deprezzata e la povertà soddisfatta; la indigenza noncurante diventa il seducente ideale.

E' necessario che le funzioni umane, per le quali tutti si sentono capaci, siano meglio remunerate delle altre; che si impieghino tutte le proprie forze e tutta la

propria energia per innalzarsi? La frase comune: «Ah, se fossi ministro, se fossi... le cose non andrebbero così!», esprime già la convinzione che ognuno si sente capace di reggere la parte di quei degni personaggi: e si comprende benissimo che non sia necessaria per ciò alcuna eccezionale personalità, ma che invece sia sufficiente un grado di coltura conseguibile, insomma, se non da tutti, per lo meno da un buon numero di individui; e che per essere a quel posto basta essere un uomo ordinario.

AmMESSO che l'*ordine* sia essenziale allo Stato, e la necessità di una *subordinazione gerarchica* gli sia imposta dalla sua natura, noi constateremo che coloro i quali troneggiano sulla sommità della gerarchia, godono di beni e di privilegi smisurati in confronto di quelli che occupano i gradi inferiori della scala sociale. Nonpertanto questi ultimi, ispirati prima dalla dottrina socialista, poi senza dubbio da un sentimento egoista (di cui ci offrono un saggio le loro parole, il loro linguaggio) si fanno coraggio e ardiscono domandare: «Chi dunque garantisce la vostra proprietà, o signori privilegiati?». E rispondono a se stessi: «La vostra proprietà è sicura perchè noi non osiamo assalirla! Dunque, grazie alla *nostra* protezione! E che cosa ci date voi per ricompensa? Voi non avete per il «popolo minuto» che del disprezzo e dei calci, la vigilanza della polizia ed un catechismo che si basa su questo principio fondamentale: «Rispetta ciò che non è tuo; ciò che è degli altri! Rispetta gli *altri*, e in ispecial modo i tuoi superioril» A ciò noi rispondano: «Voi volete il nostro rispetto? Ebbene, sia: *comperatelo*; ecco il prezzo che noi vogliamo. Noi vi lasceremo la vostra proprietà, purchè ci diate un sufficiente compenso. Che cosa ci da un generale in tempo di pace, per compensarci delle migliaia di lire che egli percepisce quale suo stipendio? E un *altro* per le centinaia e migliaia di lire di rendita annua? Quale compenso riceviamo da voi per mangiare delle patate, mentre voi gustate tranquillamente delle ostriche? Comperate da noi le ostriche allo stesso prezzo cui dobbiamo pagare a voi le patate, e voi potrete continuare a mangiare in pace. Voi pensate forse che le ostriche non debbano spettare anche a noi, come a voi? Gridereste alla violenza se ci accingessimo a consumarle in vostra compagnia: ed avreste ragione. Senza violenza, noi non le avremmo; e voi le avete appunto perchè ci usate violenza. Perciò la violenza è necessaria.

Ma vada per le ostriche; e passiamo ad una proprietà che ci interessa più

specialmente (perchè quell'altra non è che possesso): il lavoro. Noi peniamo dodici ore al giorno e voi ci date per ciò qualche soldo. Ebbene, fatevi dunque pagare allo stesso prezzo il vostro lavoro. Ciò non vi garba? Voi credete che il nostro lavoro sia realmente pagato, mentre il vostro sia meritevole di buon numero di biglietti da mille? Ma se voi non attribuiste un così forte prezzo al vostro lavoro, e ci lasciaste trarre miglior profitto dal nostro, chi vi dice che noi non saremmo capaci di produrre delle cose molto più importanti di quelle che avete prodotto voi finora per le vostre migliaia di lire? Se voi non ricevereste un salario superiore al nostro, diverreste ben presto più assidui per guadagnare di più. Se eseguite delle cose che a voi sembra debbano valere dieci volte, cento volte più del nostro lavoro, voi ne sarete retribuiti cento volte di più. Da parte nostra, noi pensiamo di eseguire dei lavori che voi dovreste pagare meglio che non sia il nostro salario abituale. E ci troveremo presto d'accordo, una volta che ci siamo ben bene intesi che nessuno deve fare nè ricevere *regali*. Chi sa? Noi potremo anche pagare di nostra tasca un prezzo equo agli infermi, agli ammalati ed ai vecchi, affinchè la fame e la miseria non ce li tolga; poichè se noi vogliamo che essi vivano, bisogna che noi, ci *acquistiamo* la soddisfazione di questo desiderio. E dicendo «acquistiamo» non intendo affatto parlare di una miserabile «elemosina». La loro vita è pure la loro proprietà, anche di quelli che non possono lavorare; e se noi vogliamo (non importa per quale ragione) che essi non si privino di quella vita che è la loro proprietà, non v'è altro mezzo d'ottenere questo risultato che acquistandola. E fors'anche perchè amiamo essere circondati da visi sorridenti; noi desideriamo il loro benessere. Soltanto, non vi debbono più essere dei regali! Conservatevi i vostri e non aspettate più da noi. Sono dei secoli che vi facciamo l'elemosina con una buona volontà stupida: sono dei secoli che raggranelliamo l'obolo del povero per dare al signore ciò che non è del signore. Basta: ora allargate i cordoni della vostra borsa; perchè da ora il prezzo della *nostra* merce incomincia a salire rapidamente. Noi nulla vogliamo togliervi, proprio nulla; solo dovete pagare meglio quello che volete avere da noi. Tu, qual'è il tuo bene — Io posseggo un bene di mille jugeri. — Ebbene, io sono il tuo bifolco; e d'ora innanzi non lavorerò più il tuo campo che al prezzo di cinque lire al giorno. — Ed io assumerò un altro al mio servizio. — Tu non ne troverai, perchè tutti noi lavoratori non lavoreremo più a differenti condizioni; e se qualcuno dovesse percepire di meno, stia attento: sapremo

punirlo! — Ecco la domestica, la quale ti domanda lo stesso salario; se tu non accetti, non ne troverai altre, al disotto di questo prezzo. — Ma allora io sono rovinato! — Piano, piano! Tu avrai quello che abbiamo noi; del resto, se fosse altrimenti, noi faremo in modo che tu possa vivere come noi. — Ma io sono abituato a viver meglio! — E' vero, ma ciò non ci riguarda: cerca di ridurre le tue spese. Dobbiamo forse noi abbassare il prezzo del nostro lavoro perchè tu possa vivere meglio di noi? — Il ricco compensa sempre il povero con queste parole: «Che cosa può importare a me della tua miseria? Cerca di trarti d'impaccio il meglio che puoi: ciò è affar tuo, non mio». Ebbene, sia: noi veglieremo e faremo in modo che i ricchi non possano più accaparrare a loro proprio profitto i mezzi che noi abbiamo per poter trarre partito da noi stessi. — Nonpertanto, voi gente ignorante, non avete i bisogni che abbiamo noi. — E allora ci prenderemo qualche cosa di più per poterei procurare l'istruzione di cui potremmo aver bisogno. — Ma se abbattete i ricchi, chi dunque sosterrà le arti e le scienze? — Non datevi di ciò pensiero: ci penserà la *massa*! Noi ci quoteremo; e vedrete, che sapremo riunire delle belle somme. D'altronde, sappiamo bene come voi altri ricchi incoraggiate le arti; voi non comperate che dei libri insipidi o delle immagini insulse, inutili e brutte; quand'anche a tutto ciò non preferite un paio di gambe di qualche ballerina. — Ah la maledetta eguaglianza! — No, mio buon vecchio signore; qui non si tratta di eguaglianza. Noi vogliamo semplicemente essere considerati secondo il nostro proprio valore; se voi valete più di noi, tanto meglio; sarete più considerato. Ciò che noi desideriamo è di *avere un valore*, come abbiamo pure l'intenzione di dimostrarci degni del prezzo che voi ci pagherete.

* * *

È capace lo Stato di svegliare nel salariato una così sicura confidenza e un sentimento tanto vivo del proprio Io? Lo Stato può fare che l'uomo abbia coscienza del suo proprio valore? E ancor più, oserebbe esso proporsi un tale fine? può cioè volere che l'individuo, conoscendo il suo proprio valore, ne tragga da esso il miglior profitto? Come si vede, la questione è doppia. Vediamo in primo luogo ciò che lo Stato è capace di realizzare a questo proposito. Come vedemmo per attuarlo, occorre che i bifolchi si mettano tutti d'accordo; e non v'è che questo accordo il quale possa dare un risultato soddisfacente: altrimenti

una legge dello Stato, si vedrebbe in mille modi delusa e resterebbe lettera morta specialmente per effetto della concorrenza e in segreto. In secondo luogo, potrebbe lo Stato permettere una tal cosa? E' impossibile che esso possa tollerare che la gente subisca un'altra costrizione all'infuori della sua; esso non può dunque permettere che i bifolchi coalizzati si oppongano a quelli che vorrebbero lavorare per un salario inferiore. Supponiamo pertanto che lo Stato abbia fatto una legge e che tutti i lavoratori siano perfettamente d'accordo nell'accettarla: potrebbe allora lo Stato in ciò consentire e assicurarne l'adempimento?

In questo caso isolato, sì; ma questo caso isolato, appunto perchè è tale, è qualche cosa di più; esso mette in giuoco un *principio*. Qui si tratta dell'Io, il quale reclama il suo proprio valore; e per conseguenza si afferma di fronte allo Stato. Fin qui i Comunisti sono d'accordo con noi. Ma la valutazione di se stesso è necessariamente in contraddizione non solo con lo Stato, ma ancora con la Società: essa sorpassa di molto i confini del Comune e del Comunismo — per egoismo.

Il Comunismo fa del principio della Borghesia, «ogni uomo è possessore (proprietario)», una verità indiscutibile, una realtà, ponendo fine alla preoccupazione dell'*acquistare*, facendo in modo che ciascuno abbia *in casa* ciò di cui ha bisogno. E' nella potenza di lavoro che ognuno possiede la propria ricchezza; e tanto peggio è per chi non sa usarla. Così avviene infatti per tutte le competizioni indesse; dopo le quali nessuna concorrenza rimane, dato che ogni sforzo di lavoro ha per effetto di procurare a chi lo compie il necessario. Allora soltanto si *possiede realmente*: poichè quello che ognuno possiede in potenza nella sua capacità di lavoro, non può più perderlo; invece, sotto il regime della concorrenza, si è sempre tormentati ad ogni istante dalla minaccia che possa sfuggire. Si è possessori in modo sicuro e senza *preoccupazioni*. E si è tali precisamente perchè non si cerca più la propria ricchezza in una merce, bensì nella propria potenza di lavoro; perchè, col diventare *straccione*, l'uomo si è ridotto a non possedere più che una ricchezza ideale. Per conto mio, non posso accontentarmi del magro compenso che posso ritrarre dal mio lavoro, perchè la mia ricchezza non consiste soltanto nel mio lavoro.

Col lavoro io posso giungere, per esempio, a disimpegnare le funzioni di

presidente o di ministro, ecc.; perchè questi impieghi non esigono che una istruzione generale, cioè accessibile a tutti (perchè istruzione generale non significa soltanto quella che tutti posseggono, bensì quella, per esempio, del medico, del militare, del filosofo, che tutti possono acquistare, e che un «uomo colto» non crede superiore alle sue forze), o, insomma, un'abilità di cui tutti sono capaci di conseguire.

Ma, se è vero che queste funzioni possono essere esercitate da qualunque uomo, non è pertanto men vero che la forza unica dell'individuo possa conferire loro in certo qual modo una vita e una significazione. — Se qualcuno adempie alle proprie funzioni non come un «uomo ordinario», bensì spiegando tutto il tesoro della propria unicità, egli non è pagato come si merita, perchè percepisce solo lo stipendio ordinario che spetta all'impiegato o al ministro. Se egli vi ha pienamente soddisfatto, e se voi volete continuare a godere i benefici non solo del suo lavoro di funzionario, ma, e più maggiormente della sua preziosa potenza individuale, voi non lo pagherete come un uomo ordinario, il quale adempie solo a cose umane, bensì come un produttore *unico*. Fate un po' così anche voi, se potete, col vostro proprio lavoro!

Non si può applicare all'opera della mia unicità un prezzo generale, come a ciò che io faccio quale uomo. E' soltanto in quest'ultima qualità che il mio lavoro può essere comunemente valutato.

I tuoi bisogni *umani*, o *general*i, possono essere soddisfatti dalla Società; ma spetta a Te di cercare la soddisfazione dei tuoi bisogni individuali. La Società non può nè procurarti un'amicizia, nè il servizio di un amico, e neanche assicurarti i buoni uffici di un individuo. Nonpertanto tu avrai ad ogni istante bisogno di servizi di questo genere; nelle più insignificanti circostanze ti occorrerà l'assistenza di qualcuno. Non fare dunque per ciò assegnamento sulla Società; ma fa in modo di avere di che acquistare la soddisfazione dei tuoi desideri.

L'uso del denaro sarà conservato tra egoisti? La moneta antica porta l'impronta del possesso ereditario. Non accettatela più in pagamento: essa sarà rovinata; non conferitele più alcun valore, nulla più fate per quel denaro, e la sua

onnipotenza scomparirà. Cancellate la parole *eredità* e il suggello del magistrato perderà tutta la sua virtù. Al presente, tutto è eredità; che l'erede sia o non sia ancora in possesso. Se tutto ciò spetta a voi, perchè lo lasciate mettere sotto suggello; perchè vi preoccupate dei suggelli?

Ma perchè creare un nuovo strumento? Distruggete forse la mercanzia togliendole l'impronta dell'eredità? Considerate la moneta come una mercanzia; a questo titolo essa è un prezioso mezzo, una *ricchezza*. Poichè essa impedisce l'anchilosi della ricchezza, la mantiene in circolazione e ne facilita lo scambio. Se voi conoscete un migliore strumento di scambio, attuatelo: ma esso sarà pur sempre il «denaro» sotto una nuova forma. Non è già il denaro che vi fa del male; ma è invece la vostra impotenza nel non saperlo prendere. Mettete in giuoco tutti i vostri mezzi, fate valere tutte le vostre attitudini, ed il denaro — il denaro vostro, che porta la *vostra* effigie — non vi mancherà. Ma lavorare, non significa ciò che io intendo col «mettere in giuoco tutti i vostri mezzi». Coloro che si accontentano di «cercare del lavoro» e non si propongono altro che di avere la «volontà di lavorare bene», sono fatalmente, e per colpa loro, condannati a divenire dei senza lavoro.

Dal denaro dipendono la felicità e le disgrazie. Ciò che costituisce la sua potenza nel periodo borghese è perchè tutti gli corron dietro; esso è come una ragazza cui tutti fanno la corte, ma che nessuno può sposare. Tutti i procedimenti romantici e cavallereschi escogitati per riuscire graditi alla donna amata si ritrovano nella concorrenza. Il denaro, oggetto di ardenti passioni, viene rapito dagli audaci «cavalieri d'industria».

Chi è favorito dalla fortuna, conduce a casa la sposa. Lo straccione introduce la sposa tra le pareti domestiche, che è la «Società», dove essa scompare. In questa nuova casa essa non è più la fidanzata, ma la donna; e con la verginità se ne va anche il nome della propria famiglia: la ragazza si chiamava «Denaro», ora si chiama «Lavoro», perchè «Lavoro» è il nome del marito. Essa è la proprietà del marito. Per finire con questa comparazione, il frutto del Lavoro e del Denaro è di nuovo una ragazza da marito, di nuovo dunque nubile; cioè Denaro, ma con certi contrassegni dell'origine paterna, poichè essa è uscita dal Lavoro, suo padre. I tratti del viso, l'«immagine», presentano un carattere nuovo.

Ritorniamo ancora una volta alla concorrenza. La concorrenza deve precisamente la sua esistenza a ciò che nessuno si occupa dei *suoi affari* nè cerca di intendersi con altri a suo riguardo. Il pane, per esempio, è un oggetto di prima necessità per tutti gli abitanti di una città: dunque, niente di più naturale che essi si possano accordare per aprire dei forni pubblici. Invece, si abbandona questa indispensabile fornitura a dei panettieri che si fanno concorrenza. Lo stesso avviene per la carne, per il vino, ecc.

Abolire il regime della concorrenza significa favorire il regime della corporazione. Ecco la differenza: nella *corporazione*, fare il pane, ecc, è cosa che riguarda i compagni; nella *concorrenza*, è cosa che riguarda tutti coloro i quali vogliono concorrere; nell'*associazione* è la cosa di tutti coloro che hanno bisogno del pane, e per conseguenza la mia, la tua, la nostra: non è la cosa nè dei compagni nè dei panettieri autorizzati, ma invece è quella degli *associati*.

Se io non mi preoccupo delle *mie* cose, bisogna pure che m'*accontenti* di ciò che agli altri piacerà concedermi. Ora, avere del pane è una mia necessità di cui non ne posso fare a meno; eppure per averlo io debbo rimettermi ai panettieri, senz'altra speranza che di ottenere dalla loro discordia, dalla loro gelosia, dalla loro rivalità, in una parola, dalla loro concorrenza, qualche vantaggio che dai membri delle corporazioni, i quali sarebbero intieramente ed esclusivamente in possesso del monopolio dei forni, non mi potrebbe derivare. Tutti dovrebbero contribuire alla produzione o alla fabbricazione di ciò che ad ognuno abbisogna: poichè ciò è la cosa, la proprietà di tutti, e non quella dei membri di una tale o tal'altra corporazione o di tale o tal'altro padrone autorizzato.

Guardiamo indietro ancora una volta. Il mondo appartiene ai figli di questo mondo, ai figli degli uomini. Esso non è più il mondo di Dio, ma quello degli uomini. Tutto ciò che ogni uomo sa conquistarsi, egli può chiamarlo *suo* soltanto, il vero Uomo, lo Stato, la Società umana o la Umanità, veglieranno affinchè nessuno si appropri di cosa alcuna se non quale Uomo, cioè in modo umano. L'appropriazione inumana non è autorizzata dall'Uomo; essa è «criminale», mentre, al contrario, l'appropriazione umana è «giusta» e si fa per «via legale».

Così si parlò dopo la Rivoluzione.

Ma nessuna *cosa* è in se stessa la mia proprietà; poichè una *cosa* ha un'esistenza indipendente da me: soltanto la mia potenza è mia proprietà. Quell'albero non è mio; è il potere che ho su di esso, di disporne come più mi piace che costituisce la mia proprietà.

E in qual modo si esprime questo potere? Si dice: io ho un *diritto* su quest'albero; oppure: esso è la mia *legittima proprietà*. Ora, se io l'ho *acquistato*, ciò feci in virtù della mia forza. Si dimentica che la proprietà dura fino a tanto che la potenza agisce in me per poter *sostenere* il Diritto; o, più esattamente, si dimentica che la potenza non è una entità, bensì essa esiste solo quale potenza dell'Io, e non esiste che in *me*, il *potente*. Si innalza la potenza, come qualcun'altra delle mie *proprietà*, per esempio, l'umanità, la maestà, ecc., al grado d'«essere per se stessa»; di modo che essa non cessa di esistere anche quando ha cessato di essere la *mia* potenza. Trasformata così in fantasma, la potenza è il *Diritto*. Questa *potenza immortalizzata* non si estingue neanche con la mia morte; essa è trasmissibile («ereditaria»).

Da ciò ne deriva che in realtà le cose non appartengono più a *me*, ma al Diritto.

Tutto ciò non è che una vana apparenza, per un altro motivo ancora: la potenza dell'individuo non diviene permanente, cioè non diviene un diritto, fino a tanto che altri individui non la congiungono con la potenza. L'illusione consiste nel credere che essi non possano più ritirare la loro potenza a coloro cui l'avevano accordata. Qui si ripete lo stesso fenomeno di poc'anzi, il divorzio della potenza e dell'Io: io non, posso riprendere al possessore la parte di potenza che gli deriva da me. Gli ho dato «pieni poteri», ho abbandonato il mio potere; ho rinunciato con *ciò* alla possibilità di trarre da esso miglior partito.

Il proprietario può rinunciare alla potenza e al *diritto* che ha su di una cosa, donandola, dissipandola, sciupandola, ecc. E perchè non potremmo noi pure abbandonare la potenza che gli abbiamo prestata?

L'uomo secondo il diritto, l'«uomo onesto», non desidera di far sua una cosa che non gli spetta «di diritto», o sulla quale non abbia diritto: gli rivendica soltanto la sua «legittima proprietà». Chi dunque sarà il giudice e potrà stabilire i limiti del suo diritto? L'Uomo: dev'essere l'Uomo, perchè è da esso che derivano i diritti dell'uomo. Per conseguenza, si può dire con Terenzio, ma in un senso infinitamente più ampio: «*humani nihil a me alienum puto*», cioè, *l'umano è la mia proprietà*. In qualunque modo si cerca di volgere la cosa, su questo terreno occorrerà sempre inevitabilmente un giudice; e in tutti i tempi, i diversi giudici che l'uomo si era dato hanno finito per incarnarsi in due persone mortalmente nemiche: Dio e l'Uomo. Gli uni si richiamano al diritto divino; gli altri al diritto romano o ai diritti dell'uomo.

Ciò che risulta chiaro però è che tanto nell'uno quanto nell'altro caso l'individuo non crea mai da se stesso il proprio diritto.

Trovatemi dunque oggi una sola azione che non offenda un diritto! Ad ogni momento i diritti dell'uomo sono calpestati dagli uni, mentre gli altri non possono aprire la bocca senza bestemmiare contro il diritto divino. Fate la elemosina, oltraggiate un diritto dell'uomo; poichè il rapporto tra il mendicante e il benefattore non è umano; se esprimete un dubbio, peccate contro un diritto divino. Se mangiate il vostro pane duro tranquillamente rassegnato, la vostra rassegnazione è un'offesa ai diritti dell'uomo; lo mangiate imprecando, le vostre imprecazioni sono un insulto al diritto divino. Non v'ha alcuno tra di voi che non commetta ad ogni momento un delitto: tutti i vostri discorsi sono dei delitti; ed ogni freno imposto alla vostra libertà di parola è esso pure un delitto. Voi siete tutti dei criminali!

Nonpertanto siete tali perchè rimanete sul *terreno del diritto*; cioè perchè non lo sapete che siete dei criminali e non potete quindi congratularvi con voi stessi.

La proprietà inviolabile o *sacra* nacque su questa stesso terreno: essa è figlia spirituale del *Diritto*.

Il cane che vede un osso in potere d'un altro cane, rinuncia ad esso solo quando si sente più debole. Ma l'uomo invece rispetta il *diritto* che un altro uomo ha sul suo osso. Perciò, operando in questo modo, esso è considerato

umano; mentre se facesse altrimenti sarebbe ritenuto *brutale* o «egoista».

E sempre, come in questo caso, si chiama *umano* tutto ciò in cui vi si intravede qualche cosa di *spirituale* (qui, il *Diritto*); cioè quando si fa di ogni cosa un fantasma, il quale può essere scacciato appena si rivela, ma che non si può distruggere. Ciò che è umano, è di vedere in ogni soggetto particolare non già alcunchè di particolare, ma qualche cosa di generale.

Io non debbo più alla natura, come tale, alcun rispetto; io so che ho a suo riguardo tutti i diritti. Ma sono tenuto a rispettare nell'albero di quel giardino la sua qualità di oggetto *estraneo* (dal punto di vista più ristretto si dice: di rispettare la «proprietà»), e non mi è, dato di toccarlo. Questa situazione si potrà cambiare solo quando io vedrò nell'atto di cedere quell'albero ad altri, un fatto non dissimile da quello di cedere, per esempio, ad altri il mio bastone; cioè quando avrò cessato di considerare quell'albero come qualche cosa di estraneo *a priori*, e quindi *sacro*; quando, infine, non ascriverò a delitto l'abbatterlo, se ciò mi piace; esso rimane sempre mia proprietà anche qualora io l'abbia ceduto ad altri: esso era e rimane *mio*. Io non vedo nella ricchezza dei banchiere la qualità di oggetto estraneo a me, come Napoleone non ne vedeva nelle province dei re. Noi non ci facciamo scrupolo di tentare la «conquista» di quella ricchezza e cerchiamo di impiegare tutti i mezzi che occorrono per poterla raggiungere. Con ciò noi esorcizziamo dunque lo *spirito d'estraneità* che ci aveva fatto prima indietreggiare dinanzi ad essa, incutendoci un pauroso rispetto.

Però è indispensabile per far ciò che io non pretenda più ad alcuna cosa quale *Uomo*, ma soltanto quale *Io*, dell'io che io sono; e per conseguenza non pretenderò ad alcuna cosa umana, ma solamente a ciò che è *mio*; o, in altri termini, non pretenderò a nulla di ciò che mi spetta quale uomo, bensì a ciò che io voglio, e perchè io lo voglio.

Dunque, una cosa sarà la giusta e legittima proprietà di un altro, fino a quando sarà giusto *per te* che essa sia la proprietà di quest'altro. Appena non ti converrà più ché sia così, la legittimità scomparirà ai tuoi occhi, e tu riderai del Diritto assoluto che il, proprietario vantava su quella cosa.

Oltre la proprietà in senso limitato, della quale ci siamo fin qui intrattenuti,

ve n'è un'altra che s'impone alla nostra venerazione e contro la quale ci è ancor meno concesso di «peccare». Questa proprietà è costituita dai beni *spirituali*, e dal «santuario della coscienza». Ciò che un uomo riguarda come sacro, non deve essere da un altro uomo schernito; e benchè l'oggetto di quella fede possa esser falso, e si sia desiderosi di staccare colui da esso per condurlo, «dolcemente e per il suo bene», al culto di un sacrosanto più autentico, la fede di quell'uomo, per quanto discutibile fosse l'oggetto che la determina, è sacra e deve sempre essere rispettata; poichè per assurdo che sia l'idolo, la facoltà di venerazione di chi lo considera sacro, questa sua fede stessa nella *santità* di una cosa, è sacra, e dinanzi ad essa ci si deve inchinare.

Nei tempi più barbari dei nostri, era costume di esigere da ognuno una determinata fede e devozione per qualche cosa di sacro; e ai dissidenti non veniva usato alcun riguardo. Ma, propagandosi sempre più la «libertà di coscienza», il «Dio geloso» e «solo Signore» si è a poco a poco trasformato in ciò che si designa col nome più vago di «essere supremo»; così la tolleranza umana, dal momento che ogni uomo venera un «oggetto sacro» qualsiasi, si dichiarò soddisfatta.

Ridotto alla sua espressione più umana, questo oggetto sacro è l'«Uomo stesso» e l'«umano». Perchè è una illusione credere che l'umano sia interamente nostro, esente dalla sfumatura del soprannaturale che si conferisce al divino, e immaginare che dire Uomo è come dire Io o Tu. Ed è appunto questo errore che può condurre all'orgogliosa illusione di non vedere più in nessuna parte alcunchè di «sacro», che da per tutto noi ci sentiamo a questo riguardo tranquilli, perchè liberati dall'ossessione della santità, e dai brividi del terrore «sacro». Ma la soddisfazione di «aver finalmente trovato l'Uomo» ha impedito di sentire il grido di dolore dell'egoismo; e così venne considerato quale nostro vero io un fantasma divenutoci familiare.

Ma «*humanus* si chiama il Sacro », disse Goethe, e l'umano non è che il sacro in tutta la sua più alta significazione.

Altrimenti, invece, si esprime l'egoista. E proprio perchè tu consideri qualche cosa per *sacro* che io ti trovo ridicolo; e, ammesso pure che io voglia rispettare tutto in te, è precisamente il tuo santuario interiore che io non

rispetterò.

Da questo modo di vedere così opposto deriva naturalmente un contrasto nella condotta verso i beni spirituali: l'egoista li assalta; il religioso (cioè colui che, al disopra di se stesso pone la propria «essenza»), deve, per essere conseguente, difenderli. Quali sono i beni spirituali che bisogna difendere e proteggere, e quali no? Ciò dipende esclusivamente dall'idea che l'uomo si fa del l'essere supremo»; colui che teme Dio, per esempio, ha più cose da difendere di colui che teme l'Uomo (il Liberale).

Allorchè veniamo offesi nei nostri beni spirituali, non è come quando veniamo lesi nei nostri beni materiali: qui l'offesa è spirituale, e il peccato commesso contro i beni spirituali consiste nel *profanarli* direttamente; mentre quello contro i beni materiali consiste in una malversazione o sottrazione. Qui i beni spirituali subiscono un deprezzamento, una profanazione; essi non vengono semplicemente sottratti, ma lo stesso loro carattere *sacro* è direttamente messo in giuoco. Col nome di «empio» o di «sacrilego» si designano tutte le infrazioni che possono essere commesse contro i beni spirituali; cioè verso tutto ciò che noi riteniamo per sacro; e lo scherno, l'insulto, il disprezzo, lo scetticismo, ecc., non sono che le differenti gradazioni della *delittuosa empietà*.

Senza occuparci dei molteplici modi con cui si può commettere il sacrilegio, accenneremo soltanto a quello che può danneggiare la santità mediante l'*illimitata libertà di stampa*.

Fino a tanto che si esigerà ancora del rispetto per un qualunque essere spirituale, la parola e la stampa dovranno essere imbavagliate in nome di quell'essere; perchè l'egoista potrebbe con le sue *manifestazioni* «offenderlo», ed è appunto questa offesa che si deve reprimere con l'aiuto di «convenienti penalità», a meno che non si preferisca ricorrere a mezzi più giudiziosi offerti dalla potenza preventiva della polizia — cioè dalla censura.

Quante persone sentiamo noi, tutti i giorni, invocare ad alta voce la libertà di stampa! Ora, *da che cosa* deve esser liberata la stampa? Senza dubbio, da una dipendenza, da un assoggettamento, da un asservimento! Ma è affare di ciascun individuo liberarsi da tutto ciò; e si può affermare con certezza che se voi riuscirete a scuotere il giogo delle vecchie

abitudini servili, quello che scrivete e pubblicate vi appartiene *in proprio*, invece di essere concepito e formulato *al servizio* di un potere qualunque: come potrebbe un fedele cristiano dire o scrivere qualche cosa che sia indipendente dalla credenza cristiana se non è lui stesso indipendente da tale credenza? Se vi sono delle cose che io non posso nè oso scrivere, il primo colpevole che tollera tale stato di cose non posso essere che io stesso. — E quantunque ciò sembra che si allontani dal soggetto, ecco pertanto la spiegazione: Con una legge sulla stampa, io stabilisco o permetto che si stabilisca attorno alle mie pubblicazioni un limite, al di là del quale incominciano il delitto e la *repressione*. Sono io stesso che *limito* la mia libertà.

Perchè la stampa fosse veramente libera, sarebbe indispensabile che nessuna costrizione le si potesse imporre *in nome di una legge*. E per giungere a ciò, bisognerebbe anzitutto che avessi liberato *me stesso* dall'obbedienza verso la legge.

In verità, l'assoluta libertà di stampa è una chimera, come del resto lo sono tutte le altre libertà assolute. La stampa può essere libera da molte cose; ma soltanto da quelle cose dalle quali io stesso mi sarò liberato. Liberiamoci dunque da tutto ciò che è considerato per «sacro» e diventiamo *senza fede e senza leggi*; così lo saranno anche i nostri discorsi e i nostri scritti.

Noi non possiamo liberare i nostri scritti da ogni forma di costrizione fino a tanto che da tali costrizioni non ci saremo liberati noi stessi; possiamo però concedere loro quella libertà che a noi stessi è dato di godere. Dunque, bisogna che i nostri scritti siano *nostra proprietà*; invece di essere, come lo furono finora, al servizio di un fantasma.

Coloro che chiedono la libertà di stampa non si rendono esatto conto di ciò che domandano. Quello che apparentemente si desidera, è che lo Stato renda la stampa libera; ma quello che si vuole, in realtà, e senza dubbio, è che la stampa sia libera dallo Stato, e che non abbia più bisogno della sua tutela. Dunque, il voto cosciente è una *petizione* diretta allo Stato; la tendenza incosciente è una *rivolta* contro lo Stato. L'umile supplica, per la rivendicazione del diritto alla

libertà di stampa, riconoscendo nello Stato il *dispensatore*, dal quale non si può sperare che *un dono*, è una concessione. Potrebbe darsi che uno Stato fosse abbastanza ingenuo per conferire il regalo chiestogli; ma c'è da dubitare che tutti coloro i quali lo ricevono saprebbero servirsene; perchè fino a tanto che taluni considereranno sempre lo Stato come una verità, si guarderanno bene di offendere questa cosa «sacra»; non solo, ma, al contrario, invocheranno contro chi si permettesse di far ciò, la severità di una legge sulla stampa.

In una parola, è impossibile che la stampa sia libera da quelle cose di cui io stesso non sono libero.

Quello che ho detto, mi dipingerà forse come un avversario della libertà di stampa? No, no! lo affermo semplicemente che non si potrà mai ottenere tale libertà, fino a tanto che si cercherà essa sola, cioè se si desidererà soltanto questo permesso limitato. Mendicate pure fin che volete questo permesso: l'attenderete eternamente, perchè nessuno al mondo può concedervelo. Fino a tanto che vorrete vedere «legittimato, autorizzato, giustificato» da un permesso (cioè dalla libertà di stampa) l'uso che volete fare della stampa, vivrete di vane speranze e di vane recriminazioni.

«Assurdità! Tu che nutri dei pensieri come li esponi nel tuo libro, non potrai dar loro pubblicità che grazie a qualche fortunato caso o in forza di qualche artificio! E sei proprio tu che vuoi opposti ai nostri desideri, e ci vieti di premere sullo Stato affinchè esso ci accordi la libertà di stampa?

Potrebbe darsi che uno scrittore, cui vengano rivolte queste parole, rispondesse — perchè fin dove non può giungere l'insolenza di simile gente? — in questo modo: «Riflettete bene su ciò che dite! Che cosa faccio io dunque per ottenere al mio libro la libertà di stampa? Chiedo io forse un permesso? O, al contrario, senza curarmi della legalità, non cerco forse un'occasione favorevole per poterla afferrare, senza alcun riguardo per lo Stato e per i suoi desideri? Sì, poichè è d'uopo che la parola terribile sia pronunciata, io inganno lo Stato. E voi, incoscientemente, fate la stessa cosa. Dall'alto delle vostre tribune cercate di persuaderlo affinchè faccia sacrificio dalla propria santità e invulnerabilità, ed esponga se stesso agli attacchi di chi scrive, assicurandolo tuttavia che non incorrerà alcun pericolo. Ebbene! voi ingannate lo Stato!

Perchè appena esso si sarà spogliato della propria inviolabilità, la sua esistenza si troverà minacciata: e ciò voi lo sapete. È vero che a voi potrebbe concedervi la libertà di scrivere, come avvenne in Inghilterra: voi siete i *devoti dello Stato*, incapaci di scrivere contro di lui, benchè possiate sempre constatare che vi sono degli abusi da «riformare» e delle «difettosità da emendare». Ma che per ciò? Che cosa direste se gli avversari dello Stato profittassero della libertà di parola per scatenarsi contro la Chiesa, contro lo Stato stesso, contro la Morale, e per assalire tutto il «sacrosanto» con implacabili argomenti? Voi sareste allora i primi a tremare e richiamereste in vita le *leggi di settembre*. Ma vi pentireste troppo tardi della sciocchezza commessa, spingendovi ad illudere e ad accecare lo Stato o il Governo con altisonanti frasi. Ma la mia propria condotta non dimostra che due cose. Prima questa, che la libertà di stampa è giammai separabile dalle «circostanze favorevoli» e non può mai essere, per conseguenza, una libertà assoluta; poi questa, che chiunque voglia godere di tale libertà deve ricercare e, al bisogno, creare l'occasione favorevole, facendo prevalere contro lo Stato il *proprio interesse*, mettendo se stesso e la propria volontà al disopra dello Stato e ad ogni «potenza superiore». Non è già nello Stato, bensì contro lo Stato che la libertà di stampa può essere conseguita. E se questa libertà dovrà essere raggiunta, non sarà certo in seguito ad una *preghiera*, ma quale opera di una *rivolta*. Qualunque domanda, qualunque proposta che mira al conseguimento della libertà di stampa, è, di per se stessa, cosciente o incosciente, una rivolta; l'ipocrita soltanto non può nè vuole ciò confessare, fin a tanto che il risultato non glielo avrà, con suo grande sgomento, dimostrato in modo chiaro ed evidente. La libertà di stampa ottenuta per mezzo di preghiere, assume a tutta prima un aspetto confidenziale e benevolo, perchè l'uomo è ben lungi dal supporre che essa possa tramutarsi in *licenza della stampa*. Ma a poco a poco il cuore dell'uomo s'indurisce, ed egli giunge a concludere che, dopo tutto, una libertà non è libertà finchè rimane al *servizio* dello Stato, della Morale o della Legge. La stampa è liberata dalla costrizione della censura, non da quella della legge. E una volta afferrata dal desiderio di libertà, vuol diventare sempre più libera; finchè chi scrive dovrà dire a se stesso: lo sarò completamente libero solo quando non dovrò usare più alcun riguardo per nessuno; i miei scritti non sono liberi se non quando essi sono *mia proprietà*; cioè fino a tanto che non possono essermi tolti da alcuna potenza o autorità, da nessuna fede, da nessun rispetto; non «libera» la stampa dev'essere — ciò è

troppo poco —; essa dev'essere *Mia! L'individualità, la proprietà della stampa*, ecco ciò che voglio assicurarmi.

La libertà di stampa non è che un permesso di stampare concessomi dallo Stato; nè lo Stato permetterà giammai, nè ciò può fare liberamente, che io impieghi la stampa per distruggerlo.

Esprimiamoci dunque piuttosto in questo modo, per chiarire ciò che il termine «libertà di stampa» ha potuto lasciare fin qui di vago nelle nostre parole: La *libertà di stampa* rivendicata ad alta voce dai Liberali, è, senza alcun dubbio, possibile nello Stato; anzi non è possibile che nello Stato, atteso che essa è una *licenza* e, per conseguenza essa dev'essere accordata da qualcuno, che, nel caso presente, è lo Stato. Ma, siccome è una concessione; essa è limitata dallo stesso Stato, il quale non può naturalmente tollerare più di quanto è compatibile con la sua propria conservazione e prosperità. Quindi lo Stato traccia alla libertà di stampa un limite, che è la *legge*, il quale stabilisce l'esistenza e l'estensione di tale libertà. Uno Stato può essere più tollerante di un altro, ma la differenza è solo quantitativa; nonpertanto, è questa differenza che hanno tanto a cuore i liberali politici: in Germania, per esempio, essi non domandano che «una tolleranza *più ampia, più estesa*, alla libera parola». La libertà di stampa che si sollecita è una libertà che deve appartenere al Popolo, e fino a tanto che il Popolo (lo Stato) non la possiede io non la posso usare. Ma, dal punto di vista della *proprietà* di stampa, le cose si presentano sotto un altro aspetto. Benchè il mio Popolo sia privato della libertà di stampa, io mi procuro, con l'astuzia o la violenza, il mezzo di stampare; io non domando il permesso di stampare che a *Me stesso* e alla mia forza.

Se la stampa è *mia proprietà*, non mi occorre, per usarla, alcuna autorizzazione dello Stato; proprio come non ho bisogno del consenso dello Stato per pulirmi il naso. La stampa è *mia proprietà* a partire dal momento in cui, per *me*, non v'è più alcuna cosa al disopra di *me*. Da allora cesseranno di esistere Stato, Chiesa, Popolo, Società, ecc., i quali debbono tutti la loro esistenza al disprezzo che ho di me stesso, e svaniscono appena l'infermità del mio orgoglio scompare: essi non esistono che a condizione d'essere al disopra di me; cioè non esistono che quali *potenze*. A meno che volete immaginarvi uno Stato il quale non è tenuto in alcun conto dai suoi sudditi. E' ciò possibile?

Sarebbe un sogno, una illusione, proprio come l'«unità della Germania».

La stampa è *mia* dal momento che mi appartiene; dal momento che io sono il *mio* proprietario: il Mondo è dell'Egoista, perchè l'Egoista non appartiene ad alcuna potenza del mondo.

E con tutto ciò potrebbe darsi che la stampa, benché *mia*, sia ancora poco libera, come, per esempio, è il caso in questo momento. Ma il mondo è grande, e ciascuno cerca di trarsi d'impaccio come meglio può. Se io consentissi a rinunciare alla *mia proprietà* della stampa, potrei facilmente far stampare da per tutto ciò che la mia mente produce. Ma siccome io voglio affermare la mia proprietà, bisogna che venga alle mani con i miei nemici. «Non accetteresti tu il loro permesso, se te lo accordassero?». Sì, certo, e con piacere; perchè il loro permesso proverebbe che io li ho abbagliati e li ho condotti sull'orlo dell'abisso: non è il loro permesso che io voglio; ma il loro accecamento e la loro disfatta. Se io lo sollecito, questo permesso, non è perchè spero, come i liberali politici, di poter vivere in pace l'uno accanto all'altro, aiutandosi reciprocamente. No; io lo sollecito per farmene un'arma contro di loro e per distruggere coloro stessi che me lo accorderanno. Io agisco coscientemente da nemico; mi prendo i miei vantaggi e *profitto* della loro imprevidenza.

La stampa è mia solo quando ne uso senza riconoscere assolutamente alcun altro giudice all'infuori di me; cioè quando non sono più determinato a scrivere nè dalla morale, nè dalla religione, nè dal rispetto alle leggi dello Stato, ecc.; ma da *me* solo e dal mio egoismo!

Che cosa rispondereste a colui che vi desse una risposta così insolente? — Ma forse la questione sarà meglio posta nella seguente forma: A chi appartiene la stampa? Ai Popoli (Stati) o a me? I politici propongono semplicemente di sottrarre la stampa alle inframmettenze personali ed arbitrarie dei governanti; essi non riflettono che, per essere veramente aperta a tutti, la stampa dovrebbe essere liberata anche dalle leggi, cioè indipendente dalla volontà del Popolo (dalla volontà dello Stato). Essi vogliono farne una «causa del popolo».

Ma una volta diventata proprietà del Popolo, la stampa è ancora ben lungi dall'essere mia proprietà; la sua libertà conserva, nei rapporti con me stesso, il significato di licenza. È il popolo giudice delle mie idee; a lui io debbo

renderne conto; è verso di lui che io sono responsabile. Ora, anche i giurati, quando si attaccano alle loro idee fisse, hanno il cuore e la testa tanto duri quanto i più feroci despoti o gli schiavi che essi impiegano..

Nelle «Rivendicazioni liberali», E. Bauer sostiene che se la libertà di stampa è impossibile negli Stati assoluti o costituzionali, può però trovare il suo posto indicato negli «Stati liberi». — «In questi — egli dice — l'individuo ha il diritto di esprimere ciò che pensa; e questo diritto non gli è contestato perchè non è più un individuo isolato, bensì un membro solidale di un tutto reale e intelligente». Non è dunque l'individuo, ma «il membro» che gode della libertà di stampa. Ma se, per godere della libertà di stampa, bisogna che l'individuo dimostri la propria fedeltà alla comunità, che è il Popolo, questa libertà non gli appartiene in virtù della sua *propria energia*; essa è una *libertà di popolo*, una libertà che non gli è accordata quale individuo, bensì in ragione della sua fedeltà nel popolo e della sua qualità di membro. Al contrario, è precisamente quale individuo che ognuno può essere libero di esprimere il suo proprio pensiero. Ma egli non ne ha il «Diritto», e questa libertà non è il «suo sacrosanto diritto»; egli non ne ha che il *potere*, il quale basta, d'altronde, a farlo proprietario. Per possedere la libertà di stampa, io non ho bisogno di concessioni, non ho bisogno del consenso del popolo, non ho bisogno di averne il «diritto» nè d'esserne «autorizzato». Come ogni altra libertà, anche la libertà di stampa debbo *prenderla* da me stesso; il Popolo, benchè «solo giudice», non può *darmela*. Esso può applaudire alla libertà che io sono capace di acquistarmi; oppure mettersi in guardia contro di essa: ma gli è impossibile donarla, concederla o ostruirla. Io la uso *malgrado* il Popolo, nella mia sola qualità di individuo; cioè io lotto per essa contro il Popolo mio nemico; e non la ottengo se non la conquisto realmente, *prendendomela*. E se la prendo, è perchè essa è mia proprietà.

Sander — combattuto da E. Bauer — considera la libertà di stampa come «il diritto e la libertà *dei cittadini nello Stato*». Che cosa dice di diverso E. Bauer? Anche per lui quella libertà non è che *il diritto dei liberi cittadini*.

Si invoca pure la libertà di stampa come un «diritto comune a tutti gli uomini». A ciò si era obbiettato che non tutti gli uomini avrebbero saputo

farne buon uso, poiché ogni individuo dev'essere veramente uomo. All'uomo, come tale, nessun governo rifiutò simile diritto. Solamente, l'Uomo non scrive per l'eccellente ragione che esso è un fantasma. Tale libertà i governi non l'hanno rifiutata che agli *individui*, per accordarla invece ad altri, per esempio, ai propri organi. Dunque, se si vuole ottenerla per tutti, bisogna precisamente affermare che essa appartiene all'individuo, a *me*, non già all'Uomo o all'individuo quale Uomo. In tutti i casi, chi non è uomo (l'animale, per esempio) non può farne uso. Il Governo francese, per esempio, non contesta che la libertà di stampa sia un diritto dell'Uomo; esso esige solamente dall'individuo che dimostri di essere veramente Uomo; perché non all'individuo, ma all'Uomo esso accorda la libertà di stampa.

E' proprio col pretesto che *ciò non è umano* che mi si tolse ciò che era *mio*. E mi si lasciò solo ciò che è dell'Uomo.

La libertà di stampa non può produrre che una stampa *responsabile*. Una stampa *irresponsabile* non può, nascere che dalla *proprietà della stampa*.

* * *

I rapporti tra gli uomini che vivono religiosamente, sono regolati da una legge formale, alla cui osservanza, si può talvolta, anche a rischio di peccare, sottrarsi; ma il cui valore assoluto nessuno oserebbe negare. È la legge dell'Amore; legge alla quale non sanno sottrarsi neanche coloro stessi che sembrano combattere il suo principio e che odiano perfino il suo nome; perché anche in essi rimane una parte d'amore, ed il loro amore è ancor più profondo e più puro: essi amano l'«Uomo e l'Umanità».

Se cerchiamo di determinare il senso di questa legge, diremo presso a poco così: Ogni uomo deve considerare qualche cosa più di se stesso. Tu devi dimenticare il tuo «interesse privato» appena si tratta della felicità degli altri, del bene della Patria, o della Società, del bene pubblico, del bene dell'umanità, della buona causa, ecc. ! Patria, Società, Umanità, ecc., devono essere per te più che te stesso; e il tuo «interesse privato» deve scomparire dinanzi al loro; perchè, non bisogna essere egoisti!

L'Amore è un principio religioso di grande importanza; esso non si limita all'amore di Dio e degli uomini, ma presiede a tutti i nostri rapporti. Qualunque cosa facciamo, pensiamo e vogliamo, l'amore dev'essere sempre il movente delle nostre azioni, dei nostri desideri, dei nostri pensieri. Ci è permesso di giudicare, ma dobbiamo farlo *con amore*. Si può, è vero, criticare la Bibbia, anche profondamente; ma il critico deve, innanzi tutto, *amarla* e vedere in essa il libro santo. Non è forse come se si dicesse: Non bisogna che la sua critica la distrugga; egli deve lasciarla sussistere come cosa sacra e indistruttibile? Allo stesso modo deve procedere la nostra critica a proposito degli uomini: l'amore ne deve essere il tono invariabile. È certo che i giudizi dettatici dall'odio non sono i nostri propri giudizi; essi sono invece quelli dell'odio che ci domina, cioè «giudizi odiosi». Ma i giudizi ispiratici dall'amore che ci domina, sono giudizi «caritatevoli, indulgenti», ma non sono i *nostri propri*; nè, per conseguenza, dei veri giudizi. Colui che si strugge d'amore per la giustizia grida: *fiat justitia, pereat mundus*. Ad esso sarà permesso di chiedersi e di esaminare ciò che è, a propriamente parlare, la giustizia, e che cosa esiga e *in che* consista; ma non già *se* è qualche cosa.

E' ben vero che «chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio in lui» (1, Giov., 4, 16). Il Dio rimane in lui; egli non può liberarsene e divenire senza Dio; egli rimane perennemente confinato nell'amor di Dio e non può esistere senza amore.

« Dio è l'Amore! , Tutti i secoli e tutte le generazioni riconoscono in queste parole il fondamento del Cristianesimo. Ma questo Dio che è amore è un Dio importuno: egli non può lasciar tranquillo il mondo: vuole *infondergli la santità*. «Dio si è fatto uomo, per rendere gli uomini divini» La sua mano si stende da per tutto, e «non casca foglia che Dio non voglia». In ogni cosa si rivelano i suoi «disegni eccellenti», i suoi «decreti impenetrabili». La ragione, rappresentata da lui stesso, deve pure svilupparsi e realizzarsi in tutto il mondo. La sua provvidenza paterna ci toglie qualunque iniziativa; noi non possiamo fare qualche cosa di buono senza che ci si dica: «È Dio che l'ha fatto!»; nè ci capita una disgrazia senza sentir dire: «Dio ha voluto così». Nulla abbiamo che non ci venga da lui; tutto ci è dato da lui. Ma ciò che fa Dio, anche l'uomo lo fa. Dio vuol dare al mondo la *beatitudine*; l'uomo vuole rendere il mondo e tutti gli uomini *felici*. Ecco perchè ogni

uomo vorrebbe svegliare negli altri la ragione ch'egli crede di avere in sè: tutti devono essere totalmente ragionevoli. Dio combatte il Diavolo, e il filosofo combatte la irragionevolezza e l'irrazionale. Dio non lascia ad alcun essere seguire il cammino che gli è *proprio*, e l'Uomo vuole che noi teniamo una condotta «umana».

Ma chi è penetrato del sacro amore (religioso, morale, umano) non ama che il fantasma, il «vero Uomo»; e perseguita l'individuo, l'uomo reale, inesorabilmente e con la stessa rigidità come se procedesse giuridicamente contro l'«inumano». E trova lodevole e necessario il mostrarsi inesorabile, perché l'amore del fantasma o della generalità astratta gli ordina di odiare tutto ciò che non è fantasma, cioè l'egoista o l'individuale. Tale è il senso di quella famosa manifestazione dell'Amore che si chiama «Giustizia».

L'accusato non deve sperare pietà da alcuno; nessuno stenderà benevolmente un velo sulla sua triste nudità. Senza commuoversi, il giudice austero strappa al povero imputato gli ultimi brandelli della sua discolpa; senza pietà, il carceriere lo trascina nella tetra prigione; e quando, espiata la colpa, verrà rigettato, avvilito, tra gli uomini, i suoi buoni, leali fratelli in Cristianesimo lo guarderanno con disprezzo: egli non può sperare in una riconciliazione. Un criminale, che si «meritò la morte», viene condotto al palco fatale, e la legge morale sazia, tra le acclamazioni feroci della folla, il suo sublime bisogno di vendetta. Poiché dei due uno solamente può vivere: o la legge morale o il criminale. Dove i criminali rimangono impuniti, la legge morale soccombe; e dove questa regna, quelli devono cadere. Il loro antagonismo è imperituro.

L'era cristiana è quella della *misericordia*, dell'*amore*, della preoccupazione di rendere agli uomini ciò che loro, appartiene e di guidarli verso il compimento della loro vocazione umana (divina). Dunque tutti i rapporti umani hanno avuto per base questa considerazione: tale o tal'altra cosa costituisce l'essenza dell'uomo, e, per conseguenza, gli traccia il destino al quale fu chiamato da Dio o (secondo le idee moderne) dalla sua qualità di Uomo (la Specie) Da ciò il proselitismo. Benchè i Comunisti e gli Umanitari attendano dall'uomo maggiori cose che non i Cristiani, il loro punto di vista non muta. All'uomo deve appartenere tutto ciò che è umano. Se bastava al religioso che l'uomo

avesse la sua parte di divino; gli umanitari esigono che nulla gli sia rifiutato di ciò che è dell'Uomo. Gli uni e gli altri, però, rifiutano energicamente tutto ciò che è dell'Egoista. E ciò è perfettamente naturale, perchè l'opera dell'egoismo non può essere nè accordata nè conferita: bisogna che ognuno se la crei da se stesso. Quello, me l'accorda l'amore; questo, Io solo posso donarmelo.

Finora i rapporti erano stati fondati sull'amore, sui riguardi e sui servizi reciproci; cioè sul principio dell'uno per tutti. Se si doveva a se stessi di santificarsi, cioè accogliere in se stessi l'essere supremo e farne una *verità* e una realtà, si doveva pure aiutare gli altri a realizzare la loro vocazione: in tutt'e due i casi si doveva all'essenza dell'uomo di contribuire alla sua realizzazione.

Solamente, non si deve a se stessi di fare qualche cosa di se, nè agli altri di fare di loro qualche cosa: nulla si deve nè alla propria essenza nè a quella degli altri. Tutti i rapporti che riposano su una essenza sono rapporti con un fantasma, non con una realtà. I miei rapporti con l'Essere supremo non sono dei rapporti con me stesso; e i rapporti con l'essenza dell'Uomo non sono quelli con, gli uomini.

Dell'amore, naturale all'uomo, la civiltà ha fatto un *comandamento*. Ma appunto perchè è comandato, l'amore appartiene all'Uomo come tale, e non a *me stesso*: l'amore è la mia *essenza*, quell'essenza che viene considerata per «essenziale», ma non già una mia proprietà. E' l'Uomo, cioè l'umanità, che me lo impone: l'amore è *obbligatorio*; amare è il mio *dovere*. Dunque, invece di avere la sua fonte realmente in me, esso l'ha nell'Uomo in generale del quale è la proprietà, l'attributo particolare: Spetta all'Uomo, cioè ad ogni uomo, amare: amare è il dovere e la vocazione dell'Uomo, ecc.».

Bisogna per conseguenza che io rivendichi l'amore per *me*, e che Io sottragga alla potenza dell'Uomo.

Ciò che in origine era *mio* mi venne, ma senza ragione logica, istintivamente, conferito come la proprietà appartenente all'Uomo. Amando, io divenni un vassallo, un uomo ligio all'umanità, un semplice rappresentante di questa specie, poichè io agivo non più quale Io, ma quale Uomo; quale rappresentante della specie umana, cioè naturalmente. Il nostro stato di civiltà moderna è un *sistema feudale*, in cui la proprietà

appartiene all'Uomo o all'Umanità, non a *me*. Spogliato l'individuo di tutto per attribuire tutto all'Uomo si fondò una immensa feudalità. L'individuo non appariva più, in fin dei conti, che come «sostanzialmente cattivo».

Non bisogna forse prendere alcun interesse attivo per la persona di un altro? Non deve starmi a cuore nè la *sua* gioia nè il *suo* interesse? Nè posso io preferire il godimento che gli procuro a qualunque altro dei miei godimenti personali? Tutt'altro: al contrario, io posso sacrificargli con gioia innumerevoli miei godimenti; io posso impormi molte privazioni per aumentare il suo piacere; posso mettere per lui in pericolo ciò che, senza di lui, mi sarebbe, più caro: la mia vita, la mia prosperità, la mia libertà. Infatti, è per me un piacere e una felicità lo spettacolo del suo benessere e della sua gioia. Ma io non sacrifico *me stesso*, a lui, io resto egoista e godo di lui. Sacrificandogli tutto ciò che, se non fosse il mio amore per lui, io conserverei a me stesso, faccio una cosa semplicissima e molto più comune nella vita che non sembri; e ciò prova unicamente che una data passione è in me più forte di tutte le altre. Anche il Cristianesimo insegna a sacrificare tutte le altre passioni ad esso. Ma sacrificare delle passioni a un'altra, non è sacrificare *me stesso*: nulla io sacrifico di ciò per cui io sono veramente io; io non sacrifico ciò che costituisce il mio valore, la mia individualità. Potrebbe darsi che succedesse questa molesta eventualità: ciò che avviene, del resto, tanto dell'amore quanto di tutte le altre passioni alle quali obbedisco ciecamente. Se l'ambizioso, trascinato dalla sua passione, resta sordo agli avvertimenti che un istante di ponderatezza sveglierebbe in lui, è perchè ha lasciato che questa passione assumesse le proporzioni di una tirannia, alla quale non può più sottrarsi. Egli ha abdicato davanti ad essa, perchè non è più capace di liberarsene: egli è un ossesso.

Io pure amo gli uomini; e non solamente qualcuno, bensì tutti. Ma io li amo con la coscienza del mio egoismo; li amo perchè l'amore mi rende felice; io amo perchè l'amore mi è naturale, perchè mi piace amare. Io non conosco l'obbligo di amare. Io sento della simpatia per ogni essere sensibile; e condivido tanto le sue pene quanto le sue gioie: io saprei ucciderlo; non saprei torturarlo. Al contrario, il nobile e virtuoso filisteo, il principe Rodolfo dei «Misteri di Parigi», pensa al modo di martirizzare i cattivi perchè lo «esasperano». La mia simpatia prova semplicemente che il sentimento di coloro i quali sentono è anche il mio che è

mia proprietà; mentre il procedere inesorabile dell'«uomo giusto» (come per esempio, contro il notaio Ferrand) ricorda l'insensibilità di quel brigante che tagliava le gambe alle sue vittime o le stiracchiava perchè raggiungessero la misura del letto. Il letto di Rodolfo, alla misura del quale sistema gli uomini, è la nozione del «Bene». Il sentimento del diritto, della virtù, ecc., rende il cuore duro e intollerante. Rodolfo non sente come il notaio; al contrario, egli sente che «lo scellerato ha avuto ciò che si meritava». E questa non è certo della simpatia.

Voi amate l'Uomo, e questo è per voi una ragione per torturare l'individuo, l'egoista; il vostro amore per l'Uomo, vi tramuta in carnefici degli uomini. Quando io vedo soffrire chi amo, soffro con lui, e non ho tregua finchè non avrò escogitato tutti quei mezzi di cui abbisogno per confortarlo e rallegrarlo. Quando io lo vedo contento, la sua gioia mi rende contento. Ma da ciò non segue che la stessa causa la quale produce le sue pene o la sua gioia, debba svegliare in me gli stessi suoi sentimenti: Ciò è sopra tutto evidente, quando si tratta del dolore corporale che io non provo come lui: se gli fa male un dente, non è il suo stesso dolore che io sento; ma quello che fa male a me è la sua sofferenza.

Solo perchè io non posso sopportare quella ruga dolorosa sulla fronte amata, per conseguenza, nel mio proprio interesse, cerco di cancellarla con un bacio. Se io non ti amassi, tu potresti aggrottare le sopracciglia fin che vuoi, ma non mi commuoveresti di certo; io non voglio dissipare che il *mio* dispiacere.

V'è forse qualcuno o qualche cosa che io non amo e che ha il *diritto* d'essere da me amato? Chi deve avere la preferenza: il mio amore o il suo diritto? I genitori, gli amici, il popolo, la patria, la città natale, ecc., e poi, in generale, i miei simili («fratelli; fratellanza») pretendono d'aver diritto al mio amore e lo reclamano imperiosamente. Essi lo considerano quale *loro proprietà*; ed io, se non rispetto questa proprietà, sono trattato come un ladro che tenta ciò che loro appartiene. Io *devo* dunque amare. Ma se l'amore è un comandamento e una legge, bisogna che io venga educato secondo tale principio, e se lo infrango, punito. Si eserciterà quindi su di me, per costringermi ad amare, la più energica «influenza morale», possibile. È fuor di dubbio però che si può eccitare ed indurre gli uomini tanto all'amore quanto alle altre passioni; all'odio, per

esempio l'odio si trasmette da generazione in generazione; si può odiare unicamente perchè gli avi degli uni erano Guelfi e quelli degli altri Ghibellini.

Ma l'amore non è un comandamento; come tutti i miei altri sentimenti, esso è *mia proprietà*. *Meritate*, cioè *acquistate* la mia proprietà, ed io ve la cederò. Io non debbo amare una religione, un popolo, una patria, una famiglia, ecc., che non sanno meritarsi il mio amore; io vendo la mia tenerezza al prezzo che mi piacerà di stabilire.

L'amore interessato è molto diverso dell'amore disinteressato, mistico o romantico. Si può amare una folla di cose; si può amare non soltanto l'uomo, ma, in generale, qualunque «oggetto» (il vino, la patria, ecc.). L'amore diviene cieco e furioso, allorquando, trasformandosi in *necessità*, sfugge alla mia potenza (amare alla follia); diviene romantico allorquando l'oggetto dell'amore diventa per me sacro ed io mi sento legato a lui dal dovere, dalla coscienza, dal giuramento. In tutti casi, l'oggetto non mi appartiene più, sono io che appartengo all'oggetto.

Se l'amore è un'ossessione, ciò non è quale mio sentimento — in questa qualità, al contrario, io resto il padrone della mia proprietà — bensì perchè il suo oggetto mi è estraneo. L'amore religioso, infatti, riposa sul comandamento di amare nell'oggetto amato una cosa «sacra»; perchè per l'amore disinteressato esistono degli oggetti *degni d'amore in modo assoluto*, per i quali il mio cuore ha il dovere di battere: tali sono, per esempio, gli altri uomini, e la sposa, o i genitori, ecc. L'amore religioso ama ciò che v'è di sacro nell'oggetto amato, quindi fa ogni sforzo per avvicinare il più che sia possibile ciò che ama alla santità, e far sì che divenga, per esempio, un «Uomo».

L'oggetto che io amo; lo debbo amare per *dovere*; non è in conseguenza, nè in ragione del mio amore che esso diventa lo scopo di quest'ultimo: esso è in sè e per sè stesso degno d'amore. Non sono io che fa di lui un oggetto di amore; egli è tale per essenza (che possa esserlo divenuto in una data misura, per mia elezione, quando si tratta, per esempio, dello sposo o della fidanzata, non importa; perchè anche in questo caso la mia predilezione gli conferisce un «diritto al mio amore», ed io, avendolo amato, sono tenuto ad amarlo eternamente). Esso non è, dunque, l'oggetto dei *mio* amore, ma dell'amore

in generale: è un oggetto che *deve* essere amato. L'autore gli è dovuto, è il suo *diritto*, ed io sono obbligato ad amarlo. Il mio amore, cioè l'amore che gli debbo, è in realtà un amore che gli appartiene, è il *suo* amore, è un tributo che io gli pago.

Ogni amore, per il quale si richiede sia pure una minima parte di obbligo, è un amore «ossessionato»; e tanto più è sentito questo obbligo, quanto più l'amore diventa *servitù*. Chiunque crede di *dovere* qualche cosa all'oggetto del proprio amore, ama in modo romantico o religioso. L'amore della famiglia, per esempio, come viene concepito comunemente sotto il nome di «pietà», è un amore religioso; come tale è pure l'amor di patria, che si predica sotto il nome di «patriottismo». Tutto ciò che noi abbiamo di amore romantico si muove nella medesima cerchia: da per tutto e sempre la menzogna, o, piuttosto, l'illusione, di un «amore disinteressato»; è un interesse che noi portiamo all'oggetto per l'amore di questo oggetto e non già per l'amore di noi — e di noi soli.

L'amore religioso o romantico, si distingue, è vero, dall'amore sensuale per una differenza nell'oggetto, non già per quella dei nostri rapporti con esso. Da questo punto di vista, tanto nell'uno quanto nell'altro caso è ossessione, servitù. Quanto all'oggetto, nell'uno è profano; nell'altro sacro. In tutti e due i casi però l'oggetto esercita su di me il medesimo dominio; solamente che nell'uno è sensuale, nell'altro spirituale (immaginario). Ma il mio amore non è *mia* proprietà se non quando consiste unicamente in un interesse personale ed egoista, e, per conseguenza, l'oggetto del mio amore deve essere il *mio* oggetto o la *mia* proprietà. Ora, io nulla devo alla mia proprietà, ed io non ho alcun dovere verso di essa, come, per esempio, non ne ho verso il mio occhio. Se prendo cura di esso, è per *me* che lo faccio, nel *mio* interesse.

L'amore non è mancato tanto all'antichità quanto all'era del Cristianesimo; il dio *dell'amore* è nato molto tempo prima del Dio d'amore. Ma era riservato ai Moderni di conoscere la schiavitù del misticismo.

Se l'amore è servitù, è perchè il suo oggetto mi è estraneo, ed io sono impotente contro la sua superiorità, il suo dominio, e non posso liberarmene.

Per l'egoista, nessuna cosa è tanto in alto perchè egli creda di doversi umiliare ad essa; nessuna cosa è abbastanza indipendente da imporglisi quale principio della sua vita; nessuna cosa è abbastanza sacra perchè egli le si sacrifichi. L'amore dell'egoista ha la sua fonte nell'interesse personale, scorre nel letto dell'interesse personale ed ha la sua foce nell'interesse personale.

È ciò forse ancora amore? si domanderà. Scegliete pure un'altra parola, se vi piace; e che il dolce nome d'amore si spenga insieme ad un mondo che non è più. Da parte mia, non ne trovo un'altra, per il momento, nella nostra lingua *cristiana*, e mi attengo alla *vecchia* definizione: io «amo» l'oggetto che è *mio*; io amo la mia proprietà.

Io consento nell'amore solo fino a tanto che rimane uno dei miei sentimenti; ma se debbo considerarlo quale una forza superiore a me, una potenza divina (Feuerbach), una passione alla quale non ho il dovere di sottrarmi, un obbligo morale o religioso, io lo disprezzo. Sentimento è *mio*; principio, al quale debbo votare e «consacrare» la mia anima, è sovrano e *divino*, così come l'odio è *diabolico*: l'uno non vale meglio dell'altro. In altre parole, l'amore egoista, cioè il *mio amore*, non è nè sacro, nè profano, nè divino, nè diabolico.

«Un amore che limita la fede è un falso amore. La sola limitazione che sia contraddittoria con l'essenza dell'amore è quella che l'amore s'impone da se stesso con la ragione, l'intelligenza. L'amore che disprezza il rigore e la legge dell'intelletto è, teoricamente, un falso amore; praticamente, un amore funesto». (Feuerbach, *Wesen d. Chr.* p. 394).

L'amore è per la sua essenza *ragionevole*! — dice Feuerbach. Il credente, al contrario, invece dice «L'amore è essenzialmente del dominio della fede». Quegli insorge con veemenza contro l'amore *irragionevole*; questi contro l'amore *senza fede*. Ma tanto per Feuerbach come per il devoto, l'amore è tutt'al più uno *splendidum vitium*. Non sono forse entrambi obbligati a lasciar sussistere l'amore, anche macchiato di irragionevolezza o di empietà? Essi non osano dire: l'amore irragionevole o empio è una assurdità, non è l'amore; come non oserebbero dire: delle lagrime irragionevoli o empie non

sono lagrime. L'amore, anche all'infuori della ragione o della fede, deve pure essere considerato come dell'amore, ancorchè si debba allora riguardarlo come indegno dell'uomo; tutto ciò che si può concludere dunque è che l'essenziale non è l'amore, ma la ragione o la fede, e chi è irragionevole o senza fede può anch'esso amare; e che un amore non ha valore se non in quanto è quello di un uomo ragionevole o credente. Feuerbach è vittima di una illusione quando dice che l'amore deriva dalla ragione la «sua propria limitazione»; perchè anche il credente avrebbe allora pure il diritto di dire che questa «limitazione propria» è il fatto della fede. L'amore irragionevole non è nè «falso» nè «funesto»; è amore semplicemente, e come tale, esso adempie al suo ufficio.

Verso il mondo, e particolarmente verso gli uomini, io adotto un sentimento determinato, e questo sentimento, che nel caso presente è l'amore, io lo debbo loro testimoniare prima di ogni altra cosa. Nell'agire, in questo modo, io riconosco che faccio prova di maggior arbitrio e autonomia, che non se mi lasciassi assalire dai sentimenti i più diversi e avvilupparsi dalla rete inestricabile delle impressioni che il caso mi apporta. Infatti, io avvicino gli uomini e le cose con un sentimento prestabilito, con, per così dire, un partito preso, e una opinione preconcepita. Io mi sono preventivamente tracciato la mia linea di condotta verso di essi, e per qualunque cosa facciano, io non sentirò e non penserò a loro riguardo se non come ho, una volta per tutte, risolto di fare. Il principio d'amore mi assicura contro la dominazione del mondo; perchè, qualunque cosa avvenga, io *amo*. Ciò che è brutto può, per esempio, ispirarmi ripulsione, ma siccome ho risolto di amare, vinco quella sgradevole impressione, come tutte le altre antipatie.

Ma il sentimento al quale io mi sono *a priori* determinato e condannato, è, in realtà, un sentimento *limitato*, perchè risulta da una predestinazione, di cui mi è impossibile liberarmi. Essendo preconcepito, esso è un *pregiudizio*. Non sono più io che mi esprimo nei rapporti con il mondo, ma è il mio amore che si esprime. Di modo che se il mondo non mi domina, io però sono sempre più fatalmente dominato dallo spirito d'amore. Io ho vinto il mondo, per divenire lo schiavo di questo spirito.

Se ho detto prima: io amo il mondo, posso ora aggiungere: io non l'amo, poichè l'*anniento* come anniento me stesso: io mi *distacco* da esso. Io non mi

limite a provare per gli uomini un solo ed invariabile sentimento; lascio libero corso a tutto ciò di cui son capace. Perchè non dovrei dichiararlo crudelmente? Sì, io *sfrutto* il mondo e gli uomini! lo posso così essere accessibile ad ogni specie di impressioni, senza che nessuna di esse riesca a strapparmi a me stesso. Io posso amare, amare con tutta l'anima, e lasciar ardere nel mio cuore il fuoco divorante della passione, senza tuttavia vedere nell'oggetto amato altra cosa all'infuori dell'*alimento* della mia passione, un alimento che la ravviva incessantemente senza mai saziarla. Tutte le cure che prodigo non si rivolgono che all'oggetto del *mio* amore, a quell'oggetto di cui il mio amore *ha bisogno*, al «mio bene». Come mi sarebbe indifferente quell'oggetto, se non fosse il mio amore! Con esso alimento il mio amore; esso non mi serve che per ciò: io *godo* di lui.

Scegliamo un altro esempio attuale; questo: Io vedo gli uomini immersi nelle tenebre della superstizione, angustiati da uno sciame di fantasmi. Se cerco, nella misura, delle mie forze, di far proiettare la luce del giorno su quelle apparizioni tenebrose, credete forse che facendo ciò io obbedisca al mio amore per essi? Scrivo forse per amore verso gli uomini? Ah, no! Io scrivo perchè voglio cercare un posto nel mondo alle mie *idee*; e se anche prevedessi che queste idee dovessero rapirvi la pace e il riposo; se in queste idee che io semino scopriessi il germe di guerre sanguinose e una causa di rovina per parecchie generazioni — io le spargerei lo stesso. Fatene ciò che volete; fatene ciò che potete. E' affar vostro: ciò non mi riguarda. Forse non vi apporteranno che lotte, morte, cordoglio; e per ben pochi tra di voi potranno essere fonte di gioia. Se avessi a cuore il vostro benessere, imiterei la Chiesa, che proibiva ai laici la lettura della Bibbia; o i governi cristiani, che credono di avere il sacrosanto dovere di difendere il popolo dai «libri cattivi».

Non solo non è per amore vostro che io esprimo ciò che penso, ma neanche per amore della verità. No: «le canto come canta l'uccello — che vive tra le foglie — e il canto stesso che produce la mia voce è il mio premio, e un premio reale».

Io canto perchè sono un cantore. Se mi servo di voi è perchè *ho bisogno* di orecchi che m'ascoltino.

Quando il mondo si trova sul mio cammino — e ciò succede sempre — io lo

consumo per saziare la fame del mio egoismo. Tu non sei per me che un alimento; allo stesso modo, tu mi consumi e mi fai servire ai tuoi usi. Non esiste tra di noi che un rapporto, quello dell'*utilità*, del profitto, dell'interesse. Nulla ci dobbiamo reciprocamente, perchè ciò che in apparenza sembra che io debba a te, lo devo tutt'al più a me stesso. Se per farti sorridere ti mostro un viso giocondo, è perchè *ho interesse* a sorriderti ed il mio viso è al servizio del *mio* desiderio. A molte altre persone che non desidero di far sorridere, non sorrido.

* * *

Verso quell'amore, che si fonda sull'«essenza dell'uomo» e che, nel periodo cristiano e morale, pesa su noi quale un «comandamento» bisogna essere avviati. Ed è per il tramite dell'influenza morale, il principale fattore della nostra educazione, che vi si deve pervenire. Come si farà allora per regolare i rapporti tra gli uomini? E' ciò che esamineremo qui, almeno in questo caso particolare, con gli occhi dell'egoismo.

Coloro che ci educano si dedicano specialmente a disabituarci presto dalla menzogna e a ispirarci il principio che bisogna sempre dire la verità. Se si basasse questa regola sull'egoismo, tutti ne sarebbero facilmente penetrati, e si comprenderebbe senza tanto affaticarsi che il mentitore perde la tranquillità del cuore, la fiducia che desidera ispirare agli altri; e quanto sia giusto il dire che il mentitore non è creduto neanche quando dice la verità. Ma ognuno sentirà, nello stesso tempo, che non deve dire la verità se non a colui che egli stesso autorizza a intendere questa verità. Supponete che una spia si aggiri nel campo nemico sotto una divisa che ha sottratto da qualche posto, e, sorpresa, venga interrogata sul suo essere: coloro che gli rivolgono la domanda sono evidentemente nel loro diritto di far ciò; ma la spia travestita non concede loro il diritto di apprendere da essa la verità; quindi dirà tutto ciò che le piacerà inventare, ma giammai la verità. Non-pertanto la morale dice: «Tu non devi mentire!». La morale conferisce dunque a coloro che m'interrogano il diritto d'attendere da me la verità; ma io no: io non riconosco altri diritti all'infuori di quelli che io stesso accordo.

Un altro esempio: La polizia penetra in un'assemblea rivoluzionaria e

domanda il nome all'oratore : tutti sanno che la polizia ha il diritto di far ciò; solamente questo diritto non le è accordato dall'oratore, che è suo nemico; quindi egli dirà un nome falso e mente. Ma la polizia non è tanto ingenua per fidarsi della sincerità dei suoi nemici; al contrario, essa nulla crede senza che sia suffragato da prove, e cerca, per quanto le è possibile, di «stabilire l'identità» dell'individuo di cui si occupa. Pure lo Stato agisce sempre con diffidenza verso gli individui, perchè riconosce nel loro egoismo il suo naturale nemico: esso richiede sempre «la prova», e chi non può fornirgliela diventa oggetto di ricerche inquisitoriali - di una inchiesta. Lo Stato non crede all'individuo e non ha confidenza in lui; per conseguenza entrambi vivono sempre sul terreno della «diffidenza reciproca»: esso si fida di me solo quando si è convinto della veridicità delle mie asserzioni, e per ottenere ciò non ha sovente altro mezzo che il *giuramento*. Questo mezzo dimostra appunto che lo Stato non confida nel nostro amore per la verità, nella nostra sincerità, ma soltanto nel nostro interesse, nel nostro egoismo. Esso nutre a tale proposito la convinzione che noi non vogliamo disgustarci con Dio diventando spergiuri.

Immaginatevi ora un rivoluzionario francese del 1788, che, tra amici, si sia lasciato sfuggire la frase divenuta celebre: «Il mondo non avrà pace prima che non si sia strangolato l'ultimo re con le budella dell'ultimo prete!» A quell'epoca il re, possedeva ancora la sua, onnipotenza. Il caso, è vero, ha divulgato l'episodio; ma non si sapeva tuttavia trovare alcun testimonio che lo confermasse. Perciò si voleva che l'accusato dovesse confessare. Deve o non confessare? Se egli nega, mente e rimane impunito; se confessa, è sincero e gli si taglia la testa. Egli pone la verità sopra ogni cosa? Ebbene, muoia! Bisognerebbe essere un poeta ben miserabile per raccogliere questa morte e farne soggetto di tragedia: quale interesse può infatti ispirare un uomo che muore per virtù? Se il nostro uomo avesse il coraggio di non essere schiavo della verità e della sincerità, ecco, press'a poco, quello che direbbe : « Che bisogno hanno i giudici di sapere ciò che ho detto ai miei amici? Se io avessi avuto l'intenzione di farlo sapere anche ad essi, l'avrei detto a loro come l'ho detto ai miei amici; ma non mi piace che essi lo sappiano. Essi pretendono di imporsi alla mia confidenza senza che io l'abbia loro accordata, senza che io abbia voluto far di loro i miei confidenti: essi *vogliono* conoscere ciò che io *voglio* nascondere. Ebbene, voi che credete la vostra volontà tanto forte da

spezzare la mia, provatevi: avvicinatevi, giudici e carnefici, e mostrate che cosa sapete fare. Voi potete mettermi alla tortura; potete minacciarmi dell'inferno e della dannazione eterna; potete forse indurmi con atroci tormenti al punto di prestare un falso giuramento; ma non mi strapperete mai la verità, perchè io *voglio* mentire a voi, perchè non vi ho dato alcuna autorità, alcun diritto sulla mia sincerità. E malgrado le minacce di Dio, «che è la pura verità», malgrado l'amarezza della menzogna, io ho il coraggio di mentire. E quand'anche fossi disgustato della vita, e nulla mi sembrasse più desiderabile della scure del carnefice, voi non provereste la gioia di trovare in me uno schiavo della verità, di farmi tradire, con le vostre arti inquisitoriali, la mia volontà. Se pronunciando le parole di cui mi si accusa, rendendomi con ciò colpevole di alto tradimento, non mi rivolsi a voi, è perchè voi dovevate ignorarle: la mia volontà è incrollabile e l'orrore della menzogna non mi spaventa».

Se Sigismondo è un re miserabile e spregevole, non è tale perchè ha violato la sua parola di principe; ma, al contrario, egli infranse la sua parola appunto perchè era un essere miserabile e spregevole — perchè era un vile! Egli avrebbe potuto tener fede alla sua parola, ed essere stato nondimeno un volgare briccone, un valletto spregevole della pretaglia. Lutero, spinto da una forza superiore, è stato infedele ai suoi stessi maestri: e ciò fece per amore di Dio. Tutti e due hanno violato i loro giuramenti perchè erano asserviti: Sigismondo perchè voleva dimostrarsi il fedele discepolo della *verità* divina, cioè della vera Fede, della fede cattolica; Lutero, per rendere fedelmente testimonianza, con tutto il suo cuore e con tutta la sua anima, in favore del Vangelo: entrambi furono spergiuri, per non mentire alla «verità superiore». Il primo fu assolto dai preti; il secondo si assolse da sè stesso. A che cosa pensavano, l'uno e l'altro, se non a ciò che esprimono queste parole dell'apostolo: «Tu non hai mentito agli uomini, ma hai mentito a Dio»? Essi mentirono agli uomini, violando i loro giuramenti dinanzi agli uomini, per non mentire a Dio, anzi per servirlo. Essi ci mostrano così come si debba usare della verità dinanzi agli uomini.

Per la gloria e per l'amore di Dio — lo spergiuro, la menzogna, la parola principesca violata!

E se, cambiando qualche parola alla frase, noi scrivessimo: uno spergiuro e una menzogna — *per amor mio*? Non ci accuserebbero forse di esser l'avvocato difensore di ogni specie di bassezze e d'infamie? Forse: ma che cosa si fa di diverso dicendo: «Per amor di Dio»? Quanti patiboli furono inondati di sangue per amor di Dio! Quanti *auto-da-fè* furono incendiati per amor di Dio! L'amor di Dio? E da chi dunque è stata abbrutita l'intelligenza umana? Per chi, ancora oggi, l'educazione religiosa incatena lo spirito dalla più tenera infanzia? Non si infrange «per amor di Dio» ogni più sacro voto? E, tutti i giorni, missionari e preti non percorrono le contrade di tutto il mondo per indurre ebrei, pagani, protestanti, cattolici, ecc., a tradire la fede dei loro padri, sempre «per amor di Dio»? Che cosa ci sarebbe invece di male se tutto ciò si facesse *per amor mio*? Che significa, dunque, «per amor mio»? Di primo acchito ciò darebbe l'idea di una *speculazione ignobile*. Chi specula per un *sordido guadagno* opera infatti per amore di sè stesso (poiché, insomma, non v'è cosa alcuna che non si faccia per amore di sè stessi; per esempio, anche tutto ciò che si fa «per la maggior gloria di Dio»); ma chi ricerca il guadagno per sè stesso è lo schiavo del guadagno; egli non si eleva al disopra del guadagno, ma gli appartiene; perciò non è e non può essere il suo *padrone*. Un uomo dominato dalla passione dell'avarizia, non deve Forse obbedire agli ordini di questo *padrone*? E se talvolta si abbandona ad una generosa debolezza, non è forse questa una semplice eccezione; proprio come quando i fedeli, cui viene a mancare la guida del loro Signore, cadono nelle imboscate del «diavolo»? Dunque l'uomo non possiede se stesso; egli è schiavo, e nulla può fare per amor proprio senza nel medesimo tempo farlo per amore della passione che lo domina — la sua padrona —; proprio così come chi teme Dio.

È celebre lo spergiuro di Francesco II verso l'imperatore Carlo V. Non fu che qualche tempo dopo quando, riflettendo tranquillamente sulla promessa fatta, che Francesco la ritrattava; ma ciò fece tacitamente, con una restrizione mentale, alla quale avevano in precedenza aderito i suoi consiglieri, al momento stesso in cui prestava giuramento. Lo spergiuro era premeditato. Francesco era dispostissimo a riscattare la propria libertà; ma il prezzo che Carlo esigeva gli sembrava troppo elevato e irragionevole. Io ammetto che Carlo fosse schiavo della propria avarizia, cercando di strappare al suo prigioniero una somma più forte possibile; ma non meno

miserabile si mostrò il re, il quale voleva riscattare la propria libertà ad un prezzo inferiore al convenuto; il seguito della sua storia, che annovera un secondo spergiuro, dimostra d'altronde a sufficienza che egli era posseduto da uno spirito trafficatore che lo rendeva un volgare truffatore. Che cosa rispondere a coloro che gli rimproverano questo falso giuramento? Innanzi tutto noi ripeteremo che se egli si disonorò, non fu tanto per lo spergiuro quanto per la sua avarizia; non è lo spergiuro che lo rese un uomo spregevole, ma egli s'è reso colpevole di uno spergiuro, perchè era un uomo spregevole. Tuttavia, lo spergiuro di Francesco, considerato per se stesso, deve essere giudicato altrimenti. Si potrebbe dire che Francesco non corrispondesse alla fiducia che Carlo gli testimoniava rendendogli la libertà? Se Carlo avesse avuto realmente fiducia in Francesco gli avrebbe detto il prezzo che gli sembrava dovesse valere la sua libertà, poi avrebbe aperto le porte della prigione attendendo che Francesco gli inviasse la somma convenuta. Ma tale fiducia Carlo non l'aveva; egli si fidava soltanto della debolezza e della credulità di Francesco, le quali, pensava Carlo, non gli avrebbero permesso di venir meno al giuramento prestato. Francesco, dunque, non sventò che quel calcolo troppo credulo. È precisamente credendo di trovare una garanzia nel giuramento del proprio nemico che Carlo lo svincolava da ogni obbligo. Egli aveva supposte nel re Francesco della sciocchezza, cioè della rigidità di coscienza, e poneva la propria fiducia non in Francesco, bensì nella sua sciocchezza, cioè nella scrupolosità di coscienza di Francesco. Egli gli apriva le porte della prigione di Madrid solo per chiudere su di lui quelle più sicure della sua coscienza — questa prigione in cui la religione rinchiede lo spirito umano — e lo rimandava in Francia avvinto da catene invisibili. Quale meraviglia, dunque, se Francesco cercò di fuggire, spezzando quelle catene? Nessuno avrebbe trovato a ridire se fosse evaso segretamente dalle carceri di Madrid, poichè si trovava in potere di un nemico; ma ogni buon *cristiano* si ritiene autorizzato di scagliargli contro la pietra perchè egli ha tentato di voler sottrarsi ai vincoli divini. (Solo più tardi il papa lo sciolse dal suo giuramento).

E' vergognoso tradire la fiducia che abbiamo liberamente cercato di ispirare ad altri; ma quando un uomo vuole tenere in suo potere con un giuramento un altro uomo, renderlo vittima di un insuccesso della sua astuzia e della sua

diffidenza, non è una vergogna per l'egoismo. Tu hai voluto legarmi? Sappi dunque che io posso spezzare i tuoi legami.

Sono io che ho dato a chi ha confidenza in me il diritto di fidarsi di me? Ecco il nocciolo della questione. Se un uomo che insegue il mio amico mi domanda verso quale direzione è fuggito, io certamente lo metterò su una falsa strada. Perché costui si rivolge proprio a me, all'amico di chi insegue? Piuttosto che essere un falso amico, piuttosto che tradire l'amico e l'amicizia, io mentirò. Io potrei, è vero, rispondere col coraggio che deriva da una rigida coscienza: «Io non voglio dirlo» (è in questo modo che Fichte risolve la questione); salverei il mio amore per la verità; ma, così operando, per il mio amico avrei fatto nulla; perché, se io non metto il mio nemico sulla strada falsa, il caso può condurlo sulla buona via, ed il mio amore per la verità ridonderebbe a danno del mio nemico, togliendomi il coraggio della menzogna. Chi nella verità vede un idolo, una cosa sacra, deve umiliarsi dinanzi ad essa; egli non può affrontarla e resistere alle sue esigenze: in breve, deve rinunciare all'*eroismo della menzogna*. Perché, per mentire non ci vuole minor coraggio che a dire la verità; un coraggio che manca alla maggior parte dei giovani, i quali amano confessare la verità e salire per essa il patibolo, piuttosto che, avendo il coraggio di mentire, nutrire la speranza di debellare la potenza del nemico. Per costoro la verità è «sacra»; e ciò che è sacro esige sempre un culto cieco, fatto di sottomissione e di sacrificio. Se vi manca l'audacia, se non siete degli schernitori di ciò che è sacrosanto, esso vi addomestica e vi asservisce. Se vi faccio balenare dinanzi agli occhi un raggio di verità, voi, abbagliati, vi lancerete perdutamente verso di esso — ed ecco il pazzo caduto nel tranello. Non volete mentire? Ebbene, immolatevi sull'altare della verità, e siate martiri! Martiri — a profitto di chi? di voi stessi, della vostra individualità? No; a profitto del vostro idolo — della verità. Voi non conoscete che due specie di *servizi*, due specie di servitori: i servitori della verità e quelli della menzogna. Servite dunque la verità, e che Dio vi benedica!

Vi sono poi altri servitori della verità, i quali la servono «con misura»; e fanno, per esempio, una distinzione, tra la semplice menzogna e la menzogna sotto giuramento. Tuttavia il capitolo del giuramento si confonde con quello della menzogna; perché il giuramento non è che una enunciazione fortemente affermata. Voi vi credete in diritto di mentire perché non aggiungete un

giuramento? Chi vi giudica deve condannare e dannare tanto severamente la menzogna quanto il falso giuramento. Nella morale s'è conservato un vecchio argomento di controversia, che abitualmente viene trattato sotto il titolo di «menzogna necessaria». Chiunque ammette la menzogna necessaria è obbligato, per conseguenza, ad ammettere anche il «falso giuramento necessario». Se la mia menzogna è giustificata quale menzogna di necessità, perchè sarei tanto pusillanime da privare questa menzogna giustificata della più forte affermazione, il giuramento? Qualunque cosa io faccia, perchè non potrebbe essere fatta liberamente e senza restrizione (*reservatio mentalis*)? E se mento, perchè non debbo mentire completamente, in tutta coscienza e con tutte le mie forze? Spia, sarei obbligato a confermare col giuramento tutte le false dichiarazioni che faccio al nemico. Deciso a mentire, dovrei sentire tutto ad un tratto venir meno la mia risoluzione ed il mio coraggio trovandomi dinanzi al giuramento? Ma allora io sarei stato anticipatamente corrotto e reso incapace di fare la spia, perchè fornirei volontariamente al nemico il mezzo di smascherarmi. Anche lo Stato teme la menzogna e il giuramento «necessario»: perciò non ammette l'accusato al giuramento. Ma voi non giustificate il timore dello Stato; mentite, ma non prestate falso giuramento. Se, per esempio, avete reso a qualcuno un servizio che egli deve ignorare, se venite da lui interrogati in proposito, voi negherete; se insiste, voi direte: «No, certamente no!». Ma se vi chiedesse di giurare, vi rifiutereste, perchè il timore del sacro vi arresta sempre a mezzo del cammino. *Contro* il sacro, voi non avete *una volontà propria*. Voi mentite con misura, come siete liberi «con mistica», religiosi «con misura» (è bene ricordare qui l'insipida controversia attuale della Università contro la Chiesa a proposito delle «usurpazioni del clero»), monarchici «con misura» (vi abbisogna un monarca vincolato da una costituzione, una legge fondamentale dello Stato); che tutto, insomma, sia gentilmente *stemperato*, tiepido e dolce: metà di Dio e metà del Diavolo!

Era stato convenuto tra gli studenti di una certa università che qualunque parola d'onore richiesta per forza ad essi dal giudice universitario non avesse alcun valore e come tale non data. Infatti, gli studenti non vedevano in quella richiesta che un tranello, impossibile ad evitare, se non si toglieva ogni importanza di significazione a una parola data in quelle condizioni. Nella stessa università, chiunque mancava alla propria parola d'onore verso un condiscipolo

era coperto d'infamia; ma chiunque mancava alla parola data al giudice universitario poteva burlarsi in mezzo alle risa degli stessi condiscipoli, del giudice ingannato, il quale s'immaginava che un giuramento dovesse avere eguale valore tra amici e tra nemici. Non era tanto la teoria quanto la necessità pratica che apprese a quegli studenti ad agire in quel modo; poichè senza questo strattagemma essi sarebbero inevitabilmente stati costretti a tradire e denunciare i propri amici. Ma se il mezzo si giustifica praticamente, esso trova pure la sua giustificazione teorica. La parola d'onore e il giuramento m'impegnano solo verso colui al quale *io stesso* conferisco il diritto di riceverli; costretto a giurare di dire la verità, io non darò che una parola *costretta*, cioè ostile, la parola di un nemico; voi non avete il diritto di fidarvi, poichè il nemico non vi accorda tale diritto.

D'altronde, persino gli stessi tribunali dello Stato non riconoscono la inviolabilità del giuramento. Se io avessi giurato a un uomo, contro cui la giustizia procede, di nulla rivelare a suo carico, il tribunale, senza tener conto del giuramento che mi vincola non mancherebbe di esigere la mia testimonianza, e, in caso di rifiuto, non esiterebbe a farmi gettare in un carcere e tenermi rinchiuso fino a tanto che io non mi sia deciso... a diventare spergiuro? Il tribunale mi «scioglie dal mio giuramento». Quale generosità! Solamente, se al mondo v'è una potenza che possa sciogliermi da un giuramento, sono certamente io stesso la prima ed unica potenza che abbia il diritto di far ciò.

Come curiosità e per ricordare ogni sorta di giuramenti usuali, è giusto che qui accenni a quelle che l'imperatore Paolo fece prestare ai prigionieri polacchi (Kosciuszko, Potocki, Niemcewicz, ecc.), allorchè rese loro la libertà: «Noi giuriamo non soltanto fedeltà ed obbedienza all'imperatore; ma promettiamo di versare il nostro sangue per la sua gloria. Noi ci obblighiamo a denunciare tutto ciò che potrebbe venire a nostra conoscenza di minaccioso per la sua persona o per il suo impero. Noi dichiariamo infine che in qualunque parte del mondo ci trovassimo, una sola parola dell'imperatore basterà per farci abbandonare tutto e rispondere senza esitazione al suo richiamo».

* * *

V'è un solo campo in cui sembra che il principio dell'amore sia stato da lungo tempo sopravanzato dall'egoismo, e in cui sembra non manchi più che una sola cosa — la coscienza del buon diritto sulla vittoria. Questo campo è quello della speculazione sotto le sue due forme — pensiero e traffico. Si abbandona arditamente ai propri pensieri senza chiedersi ciò che potrà avvenire; e si abbandona ad ogni sorta di operazioni finanziarie, senza curarsi del forte numero di coloro che soffriranno per le nostre speculazioni. Ma, benchè spogliati anche delle ultime vestigia di religiosità, di romanticismo, o di «umanità», se avviene una catastrofe, la coscienza religiosa si risveglia e si fa *professione*, almeno, di umanità. L'avido speculatore lascia cadere qualche soldo nella cassetta delle elemosine e «fa del bene»; il pensatore temerario si consola pensando che lavora per il progresso del genere umano, che l'umanità trarrà profitto dalle rovine ch'egli ha accumulate; oppure, si immagina di essere al «servizio dell'Idea». L'Umanità, l'Idea, è per lui qualche cosa di cui è costretto a dire: ciò è al disopra di me.

Fino ad oggi si è pensato e trafficato — per amore di Dio. Coloro che, per sei giorni, calpestarono tutto avendo solo di mira i propri interessi egoistici, offrirono, al settimo giorno, un sacrificio al Signore; coloro, il cui pensiero inesorabile ha abbattuto mille «buone cause», agivano per servire un'altra «buona causa», ed erano obbligati a pensare non soltanto a, se stessi, ma ad un «altro» il quale doveva beneficiare della loro soddisfazione personale — al Popolo, all'Umanità, ecc. Ma quest'«altro» è un essere al disopra di loro stessi, un essere superiore, un essere supremo: ecco perchè si può dire che essi lavorano «per amor di Dio».

Per conseguenza io posso dire che il principio di ogni loro azione è *Amore*. Ma, tuttavia, non un amore volontario, non un amore di loro proprietà, ma un amore obbligatorio, appartenente ad un essere supremo (cioè a Dio, che è l'amore stesso): in breve, non l'amore egoista, ma l'amore religioso; un amore che nasce dalla illusione che essi devono pagare un tributo all'Amore, cioè che non permette loro di essere «egoisti».

Il nostro desiderio di liberare il mondo dai vincoli che asserviscono la sua libertà, non trae, le sue origini dal nostro amore per il mondo, bensì dal nostro proprio amore; non essendo nè per professione nè per «amore» i

liberatori del mondo, noi vogliamo semplicemente togliere il suo possesso ad altri e farlo *nostro*. Non bisogna più che esso rimanga asservito a Dio (alla Chiesa) ed alla Legge (allo Stato), ma è duopo che divenga *nostra proprietà*: quindi noi tendiamo ad «acquistarcelo», a «renderlo nostro», rendendo vana la potenza che esercita su di noi affrontandolo e «sottomettendoci» non appena sarà in nostro potere. Quando il mondo sarà nostro, non eserciterà più la sua potenza *contro* di noi, ma per noi. Il mio egoismo ha interesse a liberare il mondo, affinché possa divenire mia proprietà.

Lo stato primitivo dell'uomo non è l'isolamento o la solitudine, ma la Società. Al principio della nostra esistenza ci troviamo già strettamente uniti alla madre, poichè prima ancora di respirare noi condividiamo la sua vita; allorchè in seguito apriamo gli occhi alla luce, riposiamo ancora sul seno di un essere umano, che ci culla sulle sue ginocchia, guida i nostri primi passi e ci vincola alla sua persona con mille legami del suo amore. La società è il nostro *stato di natura*. Ecco perchè l'unione, prima così intima, a poco a poco si rallenta, e man mano che apprendiamo a conoscere noi stessi, la dissoluzione della società primitiva diventa sempre più manifesta. Se la madre vuole, ancora una volta, avere presso di sè la sua creatura che portò in seno, bisogna che la strappi alla via, ai giuochi, alla società dei compagni. Il bambino proferisce le relazioni da esso annodate con i suoi *pari* ad una *società*, che egli non ha cercato, ma che nella quale non ha fatto che nascere.

Ma l'unione, l'*associazione*, è la dissoluzione della *società*. E' vero che un'associazione può degenerare in società, come un pensiero può degenerare in idea fissa: ciò ha luogo quando nel pensiero si spegne l'energia pensante, il pensiero stesso, questo perpetuo fluttuare di tutti i pensieri che tendono a prendere consistenza. Allorchè un'associazione si è cristallizzata in una società, cessa di essere un'associazione (perchè l'associazione vuole che la azione di associarsi sia permanente), e non consiste più che in apparenza, cioè nel fatto di essere associati: essa non è più che la immobilità, la fissità, essa è *morta* come associazione; è il cadavere dell'associazione, cioè la società o comunità. Una analogia mirabile di ciò ce l'offre, sotto questo rapporto, lo studio dei *partiti*.

Che una società — lo Stato, per esempio — limiti la mia *libertà*, ciò non mi

turba affatto; poichè so già che debbo purtroppo tollerare che la mia libertà sia limitata da ogni sorta di potenze, da tutto ciò che è più forte di me, persino da ognuno dei miei simili; ed anche qualora io fossi l'autocrate di tutte le R... non potrei tuttavia godere della libertà assoluta. Ma, al contrario, non intendo che la *mia individualità* venga manomessa. Ed è invece precisamente contro la individualità che la *società* volge i suoi assalti; è dessa che deve soccombere sotto i suoi colpi.

Una *associazione* alla quale mi ascrivo; mi toglie, è vero, alcune libertà; ma, in cambio, me ne assicura delle altre. Poco importa che io privi me stesso (per esempio, con un contratto) di una tale o tal'altra libertà. Per contro, io difenderò golosamente la mia individualità. Ogni comunità ha la tendenza, più o meno pronunciata, a seconda della somma delle proprie forze, a diventare per i suoi membri una *autorità* e a imporre loro dei *limiti*; essa domanda, e deve domandare, ai propri membri un certo spirito di obbedienza, ed esige che le siano sottomessi, «soggetti», poichè essa non esiste che per la *soggezione*. Ciò non vuol dire che essa non possa dar prova di una certa tolleranza; al contrario, farà buona accoglienza a tutti quei consigli e quelle critiche che le possano tornare di utilità ma la critica deve dimostrarsi «benevola», e non le sarà permesso d'essere «insolente ed irrispettosa»; in altri termini, bisogna lasciare intatta e considerare per «sacra» la sostanza della Società. La Società pretende che i propri membri non si innalzino *al disopra di essa*; bensì vuole che rimangano «nei limiti della legalità», cioè non debbono permettersi altre cose all'infuori di quelle che non siano permesse dalla società stessa e dalle sue leggi.

Ma v'è una grandissima differenza tra una società, la quale non limita che la mia libertà, ed una società che limita la mia individualità. La prima è una unione, un accordo, una *associazione*; quella invece che minaccia la individualità è una *potenza per sè*, al disopra di *me*; una potenza per me inaccessibile, che mi è permesso, è vero, di ammirare, onorare, rispettare, adorare, ma che non posso nè dominare, nè mettere a mio profitto, perchè davanti ad essa io debbo abdicare e *rassegnarmi*. La società è fondata sulla mia *rassegnazione*, sulla mia *abnegazione*, sul mio avvilitamento: su tutto ciò insomma che viene chiamato col nome di *umiltà*. La mia umiltà determina la sua grandezza; la mia sottomissione la sua sovranità.

Ma sotto il rapporto della *Libertà* non c'è differenza essenziale tra lo Stato e l'Associazione. Come lo Stato non è compatibile con una libertà illimitata, così l'associazione non può nascere e sussistere se non limita in tutti i modi la libertà individuale. Certamente, non si può evitare da per tutto la limitazione della libertà; poichè è impossibile potersi liberare *da ogni cosa*: non si può, per esempio, volare come un uccello, soltanto perchè ciò si desidera, poichè non potremo mai liberarci dalla legge di gravità; non si può vivere a nostro piacimento sotto l'acqua come i pesci, perchè ci abbisogna l'aria, e questo è un bisogno di cui non possiamo liberarci; e così di seguito. Avendo la religione — e in particolar modo il Cristianesimo — torturato l'uomo, esigendo da lui che realizzasse l'antinaturale e l'assurdo, così è per una naturale conseguenza di quell'impulso religioso stravagante che si innalzò a ideale la *libertà in sè*, la *libertà assoluta*; fu come svelare in piena luce l'assurdità di voti impossibili.

L'associazione, procurando una più grande somma di libertà, potrà essere riguardata come «una nuova libertà»; perchè, infatti, grazie ad essa, si può sfuggire alle costrizioni imposte dallo Stato o dalla Società: quantunque anche in essa non mancheranno le restrizioni alla libertà e gli ostacoli alla esplicazione della volontà individuale. Perchè il fine dell'associazione non è precisamente la libertà; ché anzi, questa deve essere sacrificata all'individualità; ma la individualità stessa. Relativamente a ciò, la differenza tra Stato e associazione è grande. Lo Stato è il nemico dell'individuo; l'associazione ne è invece la figlia e l'ausiliaria: il primo è uno Spirito che, come tale e come verità, vuole essere adorato; la seconda è opera mia, essa è nata da me. Lo Stato è il padrone del mio spirito; esso vuole che io creda in lui e m'impone un *credo*, il *credo* della legalità. Esso esercita su di *me* una influenza morale, regna sul mio spirito, proscrive il mio «io» per sostituirvisi come il mio *vero io*. In breve, lo Stato è sacro, e di fronte a me, individuo, esso è il vero uomo, lo, spirito,, il fantasma. L'associazione, al contrario, è la mia opera, la mia creatura; essa non è sacra e non è una potenza spirituale superiore al mio spirito. Io non voglio essere lo schiavo delle mie massime, ma le sottopongo, senza alcun riguardo, incessantemente, alla mia critica: io non accordo loro alcun diritto di ospitalità in me. Ma ancor meno però intendo di impegnare il mio avvenire con l'associazione e «venderle la mia anima» (come si dice quando si tratta del

diavolo, e come è realmente il caso in riguardo allo Stato o a una qualunque autorità spirituale). Io sono e resto *per me* molto più che lo Stato, molto più che la Chiesa, Dio, ecc., e, per conseguenza, infinitamente più che non sia l'associazione stessa.

La società che il Comunismo si propone di fondare, sembra a tutta prima avvicinarsi estremamente all'*associazione* come l'intendo io. Infatti, il suo scopo è «il bene di tutti», ma quando si dice di *tutti*, bisogna intendere — Weitling non si stanca di ripeterlo — assolutamente tutti; di tutti senza alcuna eccezione. Sembra, in realtà, che nessuno deve essere dimenticato. Ma quale sarà dunque questo bene? Vi è un solo e stesso bene per tutti; si troveranno tutti ugualmente soddisfatti di un solo bene e di una stessa cosa? Se fosse così si tratterebbe proprio del «vero bene». Ed eccoci quindi ricondotti precisamente al punto in cui comincia la tirannide religiosa! Il Cristianesimo dice: «Non soffermatevi sulle vanità di questo mondo; cercate il vostro vero bene; diventate dei buoni cristiani». Essere dei buoni cristiani: ecco il vero bene. E il vero bene di «tutti», poichè è il bene dell'Uomo come tale (del fantasma Uomo). Ma il bene di «tutti» è realmente il *mio* bene, il *tuo* bene? E se per te e per me ciò non è, si avrà cura di procurarci quello che *noi* giudichiamo che debba occorrerci per essere felici? Al contrario: avendo la Società decretato che il «vero bene» è tale o tal'altra cosa, per esempio, il godimento acquistato col frutto di un onesto lavoro, se avviene che tu preferisci le delizie della pigrizia, il godimento dell'ozio, la Società, che veglia al «bene di tutti», si guarderà bene dal procurarti il godimento da te preferito. Il Comunismo, che si proclama il campione del bene di *tutti* gli uomini, distrugge precisamente il benessere di coloro che vissero finora delle loro rendite; e che trovarono questo modo di vivere indubbiamente preferibile alle ore di lavoro strettamente regolate, promesse loro da Weitling. Lo stesso Weitling afferma che il benessere di qualche migliaio d'uomini non può essere d'ostacolo a quello di parecchi milioni d'altri; ed esorta i primi a rinunciare al *loro* benessere particolare «per amore del benessere universale». No non esigete da alcuno che sacrifichi la benchè minima parte di ciò che ha, alla comunità; questo è un modo cristiano di prospettare le cose che non concluderà nulla. Al contrario, esortate gli individui a non lasciarsi strappare da alcuno ciò

che hanno, non solo, ma consigliateli ad assicurarsene il possesso in modo che si persuaderanno da loro stessi che il miglior mezzo per assicurare i propri beni è di associarsi a questo scopo con altri, cioè «sacrificare una parte della propria libertà», non nell'interesse di tutti, ma nel loro proprio. Come si può essere ancora tentati di fare appello allo spirito di sacrificio e all'amore disinteressato degli uomini? Non si sa, purtroppo, che questi bei sentimenti non hanno prodotto, dopo una gestazione di parecchi millenni, che la presente miseria? Perchè ostinarsi ancora nell'attendere dall'abnegazione la venuta di tempi migliori? Perchè non riporre piuttosto queste speranze nella *usurpazione*? Non più dai donatori e dai misericordiosi, non più da coloro che ci elargiscono e ci amano, verrà la salute; ma unicamente da coloro che *prenderanno*, che si *approprieranno* e sapranno dire; questo è mio. Il Comunismo si affida ancor sempre all'amore; e, cosciente o incosciente, l'Umanitario che denigra l'egoismo, non esce da tale cerchia: tutti e due confidano nell'*Amore*.

Quando la comunità è divenuta un bisogno per l'uomo e quando l'uomo trova che la comunità lo aiuta a realizzare le proprie aspirazioni, essa non tarda, assumendo l'importanza di principio, ad imporgli le sue leggi, le leggi della *Società*. Il principio degli uomini perviene così a regnare sovrano su di essi; diventa il loro essere supremo, il loro Dio, il loro legislatore. Il Comunismo spinge questo principio fino alle sue più rigorose conseguenze, e il Cristianesimo è la religione della Società; perchè, come dice giustamente Feuerbach, quantunque il suo pensiero non sia ben definito, l'amore è l'essenza dell'Uomo, cioè l'essenza della Società o dell'Uomo sociale (comunista). Ogni religione è un culto della società, del principio che regge l'uomo sociale (l'uomo civile); quindi nessun Dio è il Dio esclusivo di un «Io», ma è sempre un Dio di una Società, di una comunità «famiglia» (Lari, Penati) o «Popolo» (Dio nazionale) o di «tutti gli uomini» («Dio è il padre di tutti gli uomini»).

Non si speri dunque di distruggere totalmente la religione, se prima non si renderà antiquata la *società* e tutto ciò che implica il suo principio. Ora appunto nel Comunismo si vuole invece che questo principio si sviluppi maggiormente, atteso che per esso tutto deve essere *comune* affinché regni l'uguaglianza; e una volta conquistata questa «uguaglianza» non mancherà più nemmeno la «libertà». Ma la libertà di chi? Della *Società*! La Società

sarà allora il tutto nel tutto, e gli uomini non esisteranno che «gli uni per gli altri». È l'apoteosi dell'«Amore-Stato».

Io amo meglio ricorrere all'egoismo degli uomini invece che ai loro «servizi d'amore», alla loro, misericordia, alla loro carità, ecc. L'egoismo esige la *reciprocità* (ciò che tu fai per me io lo farò per te); esso non fa nulla per nulla, e se offre i suoi servizi è perché vuole che siano *compensati*. Ma come potrò procurarmi i «servizi d'amore»? Vorrà il caso farmi incontrare con uno «spirito d'amore»? Ma i servizi d'amore io non li posso avere che *mendicando*, sia col mio aspetto miserabile, sia per la mia impotenza verso me stesso, o le mie *sofferenze*. E che cosa posso io offrire in cambio della loro assistenza? Nulla! Dunque bisogna che li riceva come un regalo. L'amore *non si paga*; o, per dir meglio: l'amore può essere pagato, ma soltanto con altro amore («un favore ne vale un altro»). Quanta miseria si dimostra facendo tutti i giorni dei doni, come, per esempio, è il caso del povero operaio, senz'essere mai contraccambiato; e di quanta spudoratezza fa prova chi, continuamente accettandoli, non li contraccambia! Colui che riceve in questo modo, che cosa può offrire all'operaio in cambio di tutto quella che grazie a questi accumula e che costituisce tutto il proprio avere? Per l'operaio sarebbe molto meglio che quegli per cui lavora, e che ingrassa con i propri laboriosi benefici, scomparisse insieme con tutte le leggi e le istituzioni che lo difendono, le quali, per soprammercato, sono anch'esse pagate da lui. E, malgrado tutto ciò, quel povero diavolo *ama* ancora il suo padrone.

No, la comunità, quale «mèta» della storia, è impossibile. Liberiamoci piuttosto al più presto di tutte le ipocrite illusioni a questo riguardo, e riconosciamo che se quali Uomini siamo tutti uguali, tali *in effetto* non lo siamo, perché noi non siamo Uomini. Noi siamo uguali soltanto quale *idea*; ciò che vi è di uguale in noi, siamo «noi» come veniamo concepiti e non come siamo in realtà in persona. Io sono «io» e tu sei «tu»; ma io non sono l'«io» *ideato*; esso non è, perché noi siamo uguali, che il *mio pensiero*. Io sono Uomo e tu sei uomo; ma «Uomo» non è che una idea, una generalità astratta, un fantasma. Nè io né Tu possiamo essere espressi; noi siamo *indefinibili*. Soltanto le idee possono essere espresse e tradursi con la parola.

Cessiamo dunque di aspirare alla comunità; e volgiamo piuttosto le nostre aspirazioni verso la particolarità, la *unicità*. Non cerchiamo la collettività più vasta, la «società umana»; cerchiamo negli altri uomini quei mezzi e organi da mettere in opera come nostra proprietà. Nell'albero e nell'animale noi non vediamo i nostri simili; e l'ipotesi secondo la quale gli altri sarebbero *uguali a noi*, trae le sue origini dall'ipocrisia. Nessuno è *mio simile*; ma, simile a tutti gli altri esseri, l'uomo è per me una proprietà. Si dice che io debbo comportarmi da uomo verso il «prossimo» (*Judenfrage*, pag. 60), e che debbo «rispettare» il mio prossimo! Nessuno è per me oggetto che abbia *diritto* al mio rispetto; il mio prossimo, come tutti gli altri esseri, è un *oggetto* per il quale io provo o no simpatia; un oggetto che m'interessa o no, e del quale io posso o non posso servirmi.

Se può essermi utile, io acconsento ad intendermela con lui, ad associarmi a lui; perchè questo accordo aumenta la *mia potenza*, e perchè le nostre potenze riunite producono più che non potrebbe fare una sola isolatamente. Ma in questa comunanza io non vedo altra cosa all'infuori dell'aumento della mia forza, e la conserverò fino a tanto che essa è la *mia forza moltiplicata*. E, in questo senso, essa è una associazione.

L'associazione non è mantenuta nè da vincoli naturali, nè da vincoli spirituali; essa non è nè *una* società naturale, nè una società morale. Non è nè l'unità del *sangue*, nè l'unità della *fede* (cioè dello spirito) che le dà origine. In una società naturale — come in una famiglia, una tribù, una nazione, od anche nell'umanità — gli individui non hanno che il valore di *esemplari* della medesima specie o del medesimo genere; in una società morale — come una comunità religiosa o una chiesa — l'individuo non rappresenta che un *membro* animato dallo spirito comune tanto nell'uno quanto nell'altro caso ciò che tu sei quale *Unico* dev'essere *soppresso*. Soltanto nell'associazione si può affermare la tua individualità, perchè l'associazione non ti possiede, ma sei tu il suo possessore e di essa te ne servi.

Nell'associazione, e soltanto nell'associazione, la proprietà individuale acquista il suo valore ed è interamente proprietà, atteso che io non debbo più ad alcuno ciò che è mio. I Comunisti non fanno che consacrare logicamente uno stato di cose che esisteva fin da quando ebbe principio la evoluzione religiosa e di cui

lo Stato ci diede la formula: una feudalità, basata sulla negazione della proprietà.

Lo Stato si affatica a disciplinare le concupiscenze; in altri termini, esso cerca di fare in modo che tutti i desideri convergano verso di lui solo e di *soddisfarli* con ciò che esso può offrire. Saziare un appetito per amore di chi lo prova è un'idea che certo non può nuocere allo Stato; invece taccia col nome di «egoista» colui che manifesta dei desideri sfrenati; e l'«uomo egoista» è suo nemico. E ciò avviene perchè lo Stato, incapace di «comprendere» l'egoista, non può accordarsi con lui. Siccome lo Stato non pensa che a sè stesso (e non potrebbe essere altrimenti), non si preoccupa dei miei bisogni; non solo, ma cerca di corrompere e falsare il mio vero essere, cioè cerca di trasformarmi in un'altra cosa, — in un buon cittadino. Ed a questo riguardo escogita innumerevoli provvedimenti per «migliorare i costumi». — E con quali mezzi si guadagna gli individui? Con sè stesso; cioè con ciò che è dello Stato, con la *proprietà dello Stato*. Esso è intento continuamente a far partecipi tutti dei propri «beni»; a far profittare tutti dei «benefici dell'istruzione»; cioè vi fa dono della sua educazione; vi apre le porte dei suoi istituti d'istruzione; vi mette anche in condizione di acquistarvi, pel tramite delle industrie, ecc., la ricchezza, cioè la feudalità. Signore generoso, esso non esige da voi, in cambio di questi feudi, che il legittimo omaggio d'una perpetua *riconoscenza*. Ma i vassalli «ingrati» si dimenticano di soddisfare a questo suo desiderio. — La «Società» a sua volta, non può agire in modo essenzialmente differente dallo Stato.

Tu apporti nell'associazione tutta la tua potenza, tutta la tua ricchezza; tu sai *farti valere*. Nella società, invece, tu e la tua attività *siete utilizzati*. Nella prima, tu vivi da egoista; nella seconda, vivi da Uomo, cioè religiosamente; tu lavori «alla vigna dei Signore». Tu devi alla società tutto ciò che hai; tu le sei obbligato: tu sei ossessionato dai «doveri sociali» nulla tu devi invece all'associazione; essa ti serve, la sfrutti e l'abbandoni senza riguardo e senza scrupoli quando non puoi più trarne da essa alcun vantaggio. Se la società conta più di te, sarà la tua «padrona» e tu diventerai il suo servo; l'associazione invece è l'istrumento, l'arma con la quale ravvivi, sorreggi e moltiplichi la tua forza naturale. L'associazione non esiste che per te e in causa tua; al contrario, la società ti reclama come una sua proprietà, ed essa può esistere anche senza di te.

In breve, la società è *sacra*; l'associazione è *tua proprietà* la società si serve di te; mentre invece tu ti servi dell'associazione.

Non si mancherà certamente di obbiettare che anche l'accordo concluso liberamente tra individui può riuscire d'inciampo e limitare la nostra libertà; si dirà che, dopo tutto, non potremo sottrarci alla conseguenza che «ognuno dovrà sacrificare una parte della propria libertà all'interesse della comunità». Ma non è niente affatto alla «comunità» che si fa questo sacrificio; come non è per amore della «comunità» o di qualunque sia, che io ho concluso un contratto; se mi associo è per il mio proprio interesse; e se sacrifico qualche cosa è sempre per il mio interesse, per puro *egoismo*. D'altronde, se parliamo di «sacrificio», dirò che io sacrifico soltanto quello che sfugge al mio potere, cioè non «sacrifico» niente del tutto.

Per ritornare alla proprietà, è dunque il *padrone* che è proprietario. Ed ora, scegli: vuoi essere tu il padrone, o vuoi che sia la società la padrona? Dalla tua decisione dipenderà che tu sia un *proprietario* o un *pitocco*. L'egoismo forma il proprietario; la società, il pitocco. Ora, la pitoccheria, o assenza di proprietà, è il contrassegno della feudalità, del regime di vassallaggio che, dal secolo scorso, ai nostri giorni, non ha fatto che cambiare di padrone, mettendo l'Uomo al posto di Dio, e facendo un feudo dell'Uomo ciò che prima era accordato dalla grazia divina.

Noi abbiamo più sopra dimostrato che la pitoccheria del Comunismo è dal principio umanitario spinta fino all'assoluto fino alla più pitocca delle pitoccherie; ma abbiamo pure dimostrato come soltanto per questa via la pitoccheria può giungere all'individualità. L'*antico* regime feudale è stato così completamente distrutto dalla Rivoluzione, e qualunque reazione, qualunque astuta abilità spiegata per galvanizzare il cadavere del passato è ormai condannata a naufragare miseramente, perchè chi è morto è morto. Ma anche la risurrezione doveva, nella storia del Cristianesimo, dimostrarsi quale una verità; ed è ciò che ha fatto: la feudalità è risorta, in un nuovo mondo, con un corpo trasfigurato; feudalità *nuova* sotto l'alta sovranità dell'«Uomo».

Il Cristianesimo è ben lungi dall'esser distrutto; e i fedeli hanno avuto ragione di nutrire la convinzione che tutte le lotte rivolte contro di esso

avrebbero contribuito a renderlo più forte e più puro; in realtà, il Cristianesimo non ha fatto che trasfigurarsi, e il «Cristianesimo scoperto» è umano. Noi viviamo ancora in piena età cristiana; e sono precisamente coloro i quali si irritano di ciò, che contribuiscono di più a «perfezionare il principio cristiano». Più la feudalità s'è fatta umana, e più essa ci è divenuta cara, cioè noi non riconosciamo più il carattere di feudalità a ciò che, pieni di fiducia, consideriamo per nostra «proprietà»; e crediamo di aver trovato ciò che è *nostro* con la scoperta dell'«Uomo».

Se il Liberalismo vuole darmi ciò che è mio, non è perchè lo considera, «mio», ma «umano». Come se, anche con questa contraffazione, fosse possibile ottenerlo! I diritti dell'Uomo, questo tanto vantato prodotto della Rivoluzione, si devono comprendere in questo senso: l'Uomo che è in me mi dà diritto a tale o tal'altra cosa; quale individuo, cioè quale sono veramente, non ho alcun diritto: i diritti sono l'appannaggio dell'Uomo, ed è lui che me li conferisce, mi autorizza e mi giustifica. Come Uomo, io posso avere un diritto; ma io sono più che Uomo, io sono un uomo *particolare*, perciò questo diritto può essere rifiutato a me, al particolare. Ma se voi sapete far valere le vostre ricchezze, se attribuite un alto *valore* ai vostri doni, se non permettete che vi si costringa a cederli al disotto del loro proprio valore, non vi lasciate persuadere che la vostra merce non è preziosa, e non vi rendete ridicoli accettando un «prezzo irrisorio», ma imitate il valoroso che dice: «Io venderò *cara* la mia vita (la mia proprietà), il nemico non l'avrà a buon mercato»; allora avrete così riconosciuto come giusto il principio contrario a quello del Comunismo e non vi si potrà più dire: «Rinunziate alla vostra proprietà», ma invece: «*Sfruttate* la vostra proprietà!».

In fronte al nostro secolo non si legge più la massima apollinea: «Conosci te stesso»; ma bensì: «*sfrutta* te, stesso!».

Proudhon chiama la proprietà «il furto» (le vol). Ma la proprietà degli altri — egli non parla che di questa sola — esiste appunto in conseguenza di una rinuncia, di un abbandono, quale un prodotto della mia umiltà: essa è un *dono* . Che cosa significano allora tutte quelle smorfie sentimentali? Perchè fare appello alla compassione come un povero derubato, quando non si è che uno stolto e vile «donatore»? E perchè addossare sempre la colpa agli altri,

accusandoli di derubarci, allorquando siamo noi stessi i colpevoli, che non sappiamo spogliare gli altri? La colpa è dei poveri, se vi sono dei ricchi!

In generale, nessuno protesta contro la *propria* proprietà; bensì s'indigna contro quella *degli altri*. Ognuno, da parte sua, vorrebbe aumentare e non diminuire ciò che può chiamare *suo*, e desidererebbe di poter chiamare tutto così. In realtà non è della proprietà che si discute, ma della proprietà *estranea*: la discussione si fa sempre più accesa per trovare appunto questo *straniero*. E come vi si riuscirà? Invece di trasformare l'*estraneo* in *proprio*, cioè di appropriarsi il bene estraneo, si assume un'aria di imparzialità e di noncuranza, chiedendo soltanto che ogni proprietà sia affidata ad un terzo (per esempio, alla Società umana). E con ciò si rivendica il bene estraneo, non in suo nome, bensì in nome di un terzo; illudendosi che ogni traccia di «egoismo» debba scomparire e che tutto diventi più puro e più umano!

L'«essenza del Cristianesimo», come in generale quella di tutte le religioni (pietà, moralità, umanità), è la radicale incapacità dell'individuo ad essere proprietario: è la pitoccheria; tale è il principio, in altri tempi velato, messo in evidenza col suo lieto messaggio dalla «religione assoluta». E' l'evoluzione di quel nuovo Vangelo che si apre dinanzi ai nostri occhi nella lotta che si combatte attualmente contro la proprietà; lotta che deve condurre l'Uomo alla *vittoria* e abolire la proprietà stessa: la vittoria dell'umanità sarà il trionfo del Cristianesimo. E questo «Cristianesimo scoperto» è la perfetta feudalità, la servitù universale; quindi la pitoccheria perfetta.

Provocherà dunque una nuova «Rivoluzione» questa nuova feudalità?

Rivoluzione e insurrezione non sono sinonimi. La prima consiste in un violento cambiamento dell'ordine esistente dello *status*, dello Stato o della Società: essa non ha dunque che un significato *politico* o *sociale*. La seconda trascina con sé, per inevitabile conseguenza, il medesimo cambiamento nelle istituzioni esistenti; ma questo non è proprio il suo scopo, perchè essa procede dal malcontento degli uomini: essa non è un'alzata di scudi, bensì l'atto di individui che si ribellano, senza preoccuparsi delle istituzioni che dovranno cadere sotto i loro colpi, nè di quelle che ne potranno risultare. La rivoluzione

aveva per mèta un *regime nuovo*; l'insurrezione invece conduce a non *lasciarsi governare*, ma a governarci da noi stessi; e non nutre brillanti speranze sulle «istituzioni da venire». Essa è una lotta contro l'ordine esistente, in questo senso che, se vittoriosa, ciò che è stabilito crolla da sè. Essa è lo sforzo che io faccio per liberarmi dal presente che m'opprime; ed appena ho abbandonato questo stato di cose, esso è morto e si dissolve. Insomma, non essendo il mio scopo di abbattere ciò che esiste, ma bensì di innalzarmi al disopra di quello; così le mie intenzioni ed i miei atti nulla hanno nè di politico nè di sociale; e siccome essi non hanno altra mèta che me stesso e la mia individualità, sono *egoistici*.

La rivoluzione ordina di *instituere, instaurare*; l'insurrezione vuole *sollevarsi, innalzarsi*. La scelta di una *costituzione* — tale era il problema che occupava le menti rivoluzionarie; tutta la storia politica della Rivoluzione è pervasa da lotte e questioni costituzionali; così come i geni del Socialismo si sono dimostrati meravigliosamente fecondi nell'immaginare nuove istituzioni sociali (falansteri, ecc.) Al contrario chi insorge tende a liberarsi da qualunque costituzione. (Per prudenza uso la parola «insurrezione» nel suo significato *etimologico*, onde sfuggire al Codice penale).

Io cercavo un raffronto per rendere più chiaro il mio concetto, ed ecco che il mio pensiero corre ai primi tempi della fondazione del Cristianesimo. Nel campo liberale, si rimprovera ai primi Cristiani di aver consigliato di riconoscere l'autorità pagana, e d'aver francamente ordinato di «dare a Cesare quello che è di Cesare». Quanto fervore si dimostrava in quel tempo contro la dominazione romana! Come gli Ebrei e i Romani stessi si dimostravano sediziosi verso il potere che dominava il mondo! In altre parole quanto generale era il «malcontento politico!» Ma i Cristiani non volevano saperne di ciò; ne volevano associarsi alle «tendenze liberali dell'epoca». Le passioni politiche erano allora talmente eccitate, che, come si può rilevare dagli Evangelii, il miglior modo, e più sicuro, per accusare il fondatore del Cristianesimo era incolparlo di «raggiri politici»; eppure gli stessi Evangelii ci apprendono che nessuno meno di lui si occupava delle lotte politiche che allora fervevano. Perchè dunque, egli non fu un rivoluzionario, o un demagogo, come gli Ebrei avrebbero voluto farlo credere? Perchè non fu un liberale? Perchè egli non attendeva la salute dal *cambiamento* delle istituzioni esistenti, e la

baracca governativa e amministrativa d'allora gli era totalmente, indifferente. Egli non era un rivoluzionario, come lo fu, per esempio, Cesare, ma un *insorto*; egli non cercava di abbattere un governo, ma voleva *innalzare sè stesso*. Quindi: egli si atteneva a questa massima: «Siate prudenti come i serpenti», in rispetto alla quale il «date a Cesare quello che è di Cesare» non era che l'applicazione a casi speciali. Infatti, egli non faceva una campagna liberale o politica contro l'autorità esistente, ma voleva, senza curarsi di quella autorità, seguire la *sua propria via*. I nemici del governo non gli erano meno indifferenti del governa stesso, perchè, tanto da una parte quanto dall'altra, non si comprendeva quello che egli voleva; mentre egli colla prudenza del serpente, sapeva tener gli uni e gli altri lontani da sè. Ma, senza essere un sedizioso, un demagogo o un rivoluzionario, egli era nondimeno, come tutti i Cristiani primitivi, un *insorto*, in quanto si innalzava al disopra di tutto ciò che il governo ed anche gli avversari del governo consideravano per augusto, liberandosi da tutti i vincoli che univano tutti gli altri, e disseccando nello stesso tempo le fonti della vita del mondo pagano, il quale era divenuto ormai incapace di mantenere in tutta la sua potenza l'ordine stabilito. E fu appunto perchè non mirava a rovesciare l'ordine esistente che ne fu *effettivamente* il più mortale nemico e il vero distruttore; poichè lo murò nella sua tomba, e, tranquillo, senza uno sguardo per i vinti, sopra di esso innalzò l'edificio del *suo proprio* tempio, senza prestare ascolto alle grida di dolore di coloro che aveva seppellito sotto le rovine.

Ebbene, quello che è avvenuto per il mondo pagano, avverrà pure per il mondo cristiano? Una rivoluzione non ci condurrà certamente a quella mèta, se prima non si compirà una vera insurrezione!

* * *

A che tendono i miei rapporti con il mondo? Io voglio godere del mondo: bisogna dunque che esso diventi mia proprietà; perciò debbo conquistarlo. Io non voglio la libertà degli uomini; non voglio l'uguaglianza degli uomini: io non voglio che la mia potenza sugli uomini, e che essi siano mia proprietà; cioè utilizzarli per il *mio godimento*. E se essi si oppongono ai miei desideri, ebbene, il diritto di vita e di morte che si sono riversati sulla Chiesa e sullo Stato, io dichiaro pure che esso è mio. Diffamate pure la

memoria di quella vedova d'un ufficiale che, durante la ritirata dalla Russia, avendo avuto una gamba spezzata da una palla di cannone, sciolse, la sua giarrettiere e con essa strangolò il proprio bambino, vicino al cui cadavere si coricò e morì dissanguata: diffamate pure la memoria di quella madre infanticida. Chi sa, se quel bambino fosse rimasto in vita, quali «servizi avrebbe potuto rendere» al mondo! E la madre lo uccise perchè voleva morire *contenta* e tranquilla! Questa storia potrebbe forse ancora commuovere la vostra sentimentalità; perchè da essa null'altro voi sapete ricavare. Sia. Invece io voglio dimostrare, con questo esempio, che la *mia soddisfazione* decide dei miei rapporti con gli uomini, e che non vi è alcun principio religioso, che possa farmi rinunciare al *mio* potere di vita e di morte.

Per quello che riguarda i «doveri sociali» in generale, non è *un terzo* che deve assegnarmi la mia posizione in rapporto con gli altri; per conseguenza, nè Dio, nè l'umanità possono determinare i rapporti tra me e gli uomini: sono io che debbo assegnarmi il *mio posto*. Per essere più chiaro: Io non ho alcun *dovere* verso gli altri come non ho doveri verso me stesso (per esempio, il dovere della conservazione, opposto al suicidio), a meno che io non «mi», distingua in due parti (la mia anima immortale dalla mia esistenza terrestre, ecc.).

Io non mi *umilio* più dinanzi ad alcuna potenza: io riconosco che tutte le potenze non sono che la mia potenza, e che io debbo abbattele quando esse tentano di divenire opposte o superiori a me. Ogni potenza non può essere considerata che come uno dei miei mezzi per raggiungere i miei fini; così come un cane da caccia è una potenza al nostro servizio contro la selvaggina, ma che noi uccidiamo senza riguardi se esso ci assale. Tutte le potenze che furono le mie dominatrici, io le riabbasso dunque e le faccio diventare mie proprietà. Gli idoli non esistano che per *me* basta che io non li crei più perchè essi più non siano; vi sono delle «potenze superiori» soltanto perchè sono io che le innalzo al disopra di me, mettendomi «io» al disotto di esse.

Ecco dunque in che cosa consistono i miei rapporti con il mondo: Io nulla debbo fare per esso «per amor di Dio»; nulla più faccio per «amor dell'Uomo»; ciò che faccio, lo faccio *per amore di me stesso*. In questo modo soltanto il mondo può soddisfarmi; mentre per chi lo considera dal punto di vista religioso (col quale, notatele bene, io confondo il morale e l'umano) il mondo rimane un

«pio desiderio» (*pium desiderium*), cioè un al-di-là, un inaccessibile. Tali sono la Felicità universale, il mondo morale in cui regna l'amore universale, la pace eterna, l'estinzione dell'egoismo, ecc. «Nulla in questo mondo è perfetto!». — Con queste tristi parole, i buoni si separano dal mondo e si rifugiano, nel loro oratorio, vicino a Dio, o nell'orgoglioso santuario della «loro coscienza». Ma noi, noi rimaniamo in questo mondo «imperfetto»: poichè, così come è, sappiamo farlo servire al nostro godimento.

Le mie relazioni con il mondo consistono in ciò, che io godo di lui e le adopero per la mia gioia. *Relazione* equivale a *godimento del mondo*, e ciò rientra nella conoscenza di me stesso.

3. — LA CONOSCENZA DI ME STESSO.

Noi siamo al tramonto di un'epoca. Il mondo, fino ad ora, non ha pensato che a conquistare la vita; la sua unica cura fu quella di *vivere*. Sia che ogni attività tenda verso le cose terrene o verso l'al-di-là, verso la vita temporale o celeste; sia che si aspiri al «pane quotidiano» (*dacci il nostro pane quotidiano*), o al «pane sacro» («il vero pane del cielo», «il pane di Dio che viene dal cielo e dà la vita al mondo», «il pane della vita», *Giov.*, 6); sia che ci si preoccupi della «misera vita» o della «vita eterna», lo scopo dei nostri sforzi, l'oggetto di ogni nostra sollecitudine non cambia: in tutti i casi, ciò che si cerca è sempre la *Vita*. Le tendenze moderne dimostrano forse di avere altre preoccupazioni? L'uomo vuole che i bisogni della vita non siano più un tormento per alcuno; e si insegna d'altronde che l'uomo deve occuparsi di questo mondo e vivere della sua vita reale senza vane preoccupazioni dell'al- di- là.

Esaminiamo la stessa questione da un altro punto di vista. Chi è animato dall'unica preoccupazione di *vivere* non può facilmente pensare a *godere* della vita. Fino a tanto che si preoccupa della propria vita, fino a tanto che deve ancora tremare per essa, egli non può consacrare tutte le proprie forze a servirsi della vita, cioè a goderla. Ma in qual modo si gode la vita? Usandone, come si usa, per esempio, di una candela. Si usa della vita e di sé stesso consumandola e consumandosi. *Godere* la vita, è *dissolverla, distruggerla*.

Ebbene — che cosa facciamo noi? Noi cerchiamo il *godimento della vita*. E che cosa faceva il mondo religioso? Esso cercava *la vita*, «In che cosa consiste la vera vita, il benessere della vita, ecc.? Come raggiungerla? Che cosa deve fare l'uomo e che cosa deve essere per vivere *veramente*? Quali doveri gli impone questa vocazione?» Queste e altre simili questioni indicano che coloro i quali le pongono debbono ancora *cercarsi*, che debbono ancora cercare il loro vero senso, il senso che la loro vita deve avere per essere vera. «Ciò che io sono non è che ombra e fumo; ciò che io sarò, sarà il mio vero io!» Cercare di raggiungere questo io, prepararlo, penetrarlo, realizzarlo, tale è il grave compito proposto dalla religione ai mortali; i quali non muoiono che per *risuscitare*, non vivono che per morire e per ritrovare nella morte la vera vita.

Non è che quando io sono sicuro di me stesso e più non mi cerco che divento veramente mia proprietà: solo allora mi posseggo, ed è per ciò che io mi impiego e godo di me stesso. Ma fino a tanto che, al contrario, io penso di dover ancora scoprire il mio vero io, e che sono costretto a credere che chi vive in me non sono io, ma Cristo o qualche altro io spirituale — cioè qualche fantasma, come, per esempio, l'Uomo, l'essenza dell'Uomo, ecc. — io non posso assolutamente godere di me stesso.

Tra queste due concezioni v'è un abisso immenso: secondo l'antica, io sono la mia mèta; secondo la moderna invece io sono il mio punto di partenza; secondo l'una io mi cerco; secondo l'altra io mi posseggo e faccio di me come farei di qualunque altra delle mie proprietà; — io godo di me stesso secondo il mio buon piacere. Io non tremo più per la mia vita: la «prodigo».

Non si tratta più dunque, oramai, di sapere come si deve conquistare la vita, ma come si possa spenderla e goderla; non si tratta più di far germogliare in me il vero io, ma di prodigare, dissolvere, consumare la mia vita.

Che cosa è l'Ideale, se non l'io sempre ricercato e mai raggiunto? Vi cercate? Dunque non vi possedete ancora! Vi domandate che cosa *dovete* essere? Dunque non *siete* ancora! La vostra vita non è che una lunga e appassionata attesa; per secoli e secoli si sospirò verso l'avvenire e si visse di speranze. È ben diverso dal vivere di *possesso*!

Le mie parole si rivolgono forse soltanto a coloro che si dicono religiosi? No: esse sono rivolte a tutti coloro che appartengono all'epoca che sta per finire, compresi anche i così detti uomini di mondo. Anche per essi la domenica succede ai giorni di lavoro, e in mezzo al turbinare incessante della lotta per la vita, anch'essi sognano di un mondo migliore, d'un benessere universale: in altre parole, di un Ideale. Ma, direte voi, almeno i filosofi dovrebbero essere contrapposti ai religiosi! Eh, via! Costoro hanno mai pensato ad altra cosa che non fosse l'Ideale, ed hanno forse avuto di mira altra cosa all'infuori dell'«io» assoluto? Da per tutto attese, speranze, aspirazioni; da per tutto delle lontane chimere, vane lunghe speranze; e nulla più! Fatemi il piacere: chiamate ciò, se vi piace, romanticismo!

Per trionfare dell'*aspirazione alla vita*, il *godimento della vita* deve

necessariamente vincerla sotto la sua duplice forma, — chiamata dallo Schiller l'«Ideale per la vita», — cioè distruggere tanto la miseria spirituale quanto quella temporale; deve sterminare contemporaneamente la sete dell'ideale e la fame del pane quotidiano. Chi deve usare della propria vita per consumarla non può goderla: chi la ricerca non l'ha e non può goderla: entrambi son poveri, ma «beati i poveri, ché per essi è il regno dei cieli».

Gli ossessi della «vera vita» non hanno più alcun potere sulla loro vita presente, perchè devono consacrarla alla conquista della vita futura e sacrificarla all'adempimento di tale compito, di tale dovere. La schiavitù dell'esistenza terrena, interamente subordinata all'esistenza celeste da loro tanto attesa, è evidente negli spiriti religiosi, i quali scontano una sperata vita futura e non vedono nella vita terrena che un semplice passaggio; ma sarebbe erroneo il credere, che anche coloro stessi i quali sono in apparenza i più liberati dai dogmi non posseggano un'uguale virtù di sacrificio. Si comprende dunque che la «vera vita» racchiude un senso molto più esteso di quello della «vita celeste»! E, per ritornare immediatamente alla concezione liberale della vita, la «vera vita», non è «umana» e «veramente umana»? Bisogna dunque tanto affaticarsi per raggiungere questa vita umana, e può viverla ogni uomo, all'istante in cui incomincia a respirare? È dessa, per ognuno, il presente, ciò che si ha e ciò che si è attualmente, o si deve conquistarla appunto come una vita futura, la quale si potrà possederla solo dopo essersi «lavati dalla macchia dell'egoismo»? Sotto questo rapporto, la vita non è che la *conquista* della vita; non si vive che per far vivere in se stessi l'essenza dell'Uomo e per l'amore di questa essenza. Non si ha la vita che per creare una *vera vita*, purificata da ogni egoismo. Ed ecco perchè si esita ad impiegarla per il proprio godimento: essa ha il suo impiego, il suo scopo; essa deve servire ad altro uso, dal quale non la si può distogliere.

In breve, si ha una *vocazione*, un dovere; si deve, con la propria vita, realizzare, compiere *qualche cosa*; e questo «qualche cosa», per il quale la vita non è che un mezzo e uno strumento, ha molto maggior importanza di essa e gliela si *deve*. Vi è sempre un Dio che reclama delle *vittime viventi*. I sacrifici umani non hanno mutato, lungo il corso dei tempi, che la loro barbara forma, ma non sono scomparsi; ad ogni istante dei criminali sono offerti in olocausto alla Giustizia; e noi, «poveri peccatori» immolano noi stessi sull'altare

dell'Essenza umana dell'«Uomo», dell'«Umanità», o degli altri ideali, qualunque sia il nome che vien loro dato.

Avendo un creditore al quale dobbiamo la nostra vita ne consegue che non abbiamo alcun diritto di spenderla per noi stessi.

La tendenza conservatrice del Cristianesimo non permette al Cristiano di pensare alla morte altrimenti che con l'intenzione di passare da una vita all'altra e sopravvivere. Il Cristiano sopporta qualunque cosa gli accada, accetta con rassegnazione ogni male ed ogni offesa, dal momento che può, giudaicamente, sperare di entrare in cielo e ricavare un forte interesse dai suoi sacrifici. Non gli è permesso di uccidersi; egli non può che conservarsi; e lavorare a « prepararsi una dimora futura ». La perpetuità, il « trionfo sulla morte », ecco ciò che gli sta a cuore. « L'ultimo nemico che sarà vinto, è la morte » (1. Corinti 15, 26. Timoteo 1. 10.). « Cristo ha spezzato la potenza della morte, ed ha messo in luce, col Vangelo, la vita e l'essenza *imperitura* » (2. Corinti 15, 26. Timoteo 1. 10.).) - *Imperituro*, stabilità

L'uomo morale vuole il Bene, il Giusto, ecc., ed usa i mezzi che conducono a quel fine; e, se vi conducono realmente, questi mezzi non sono tuttavia i *suoi*, bensì sono quelli del Bene, del Giusto, ecc. Quei mezzi non sono mai immortali, perchè il fine per il quale vengono impiegati è buono: il fine giustifica i mezzi; questa massima è considerata per gesuitica, benchè essa sia strettamente « morale ». L'uomo morale è il *servitore* di un fine e di un'idea; egli fa di se stesso lo *strumento* del Bene, come il *religioso* si gloria di essere l'operaio, lo strumento di Dio. I comandamenti della Morale ordinano che il principio del bene ci impone di attendere la morte; darsi da se stessi la morte è immorale e da malvagio: il *suicidio* non deve sperare alcun perdono dal tribunale della moralità. L'uomo religioso lo condanna perchè « Dio t'ha data la vita e lui solo può togliertela » (come se, a questo proposito, non fosse Dio che me la toglie allorchè mi uccido o che una tegola o una palla nemica mi fracassano la testa: come se non fosse lui che risveglia in me la risoluzione di morire!). L'uomo morale, dal canto suo, lo condanna perchè « io debbo la mia vita alla Patria, ecc. », « e perchè io non so se vivendo non potrei fare ancora del bene ». Se mi uccido, il Bene perde naturalmente in me uno strumento; come il Signore annovera, con la mia morte, un operaio di meno per la sua vigna.

Se io sono immorale debbo serbarmi in vita e far in modo di diventare migliore — ed il Bene beneficerebbe del mio *miglioramento*; se io sono empio debbo vivere e ravvedermi — così Dio sarebbe soddisfatto della mia *contrizione*.

Il suicida è dunque un criminale tanto verso Dio quanto verso la virtù. Tu, se ti togli la vita, ti dimentichi di Dio se sei religioso; se sei morale, rechi offesa al Dovere. La morte di Emilia Galotti è giustificabile dal punto di vista della moralità (si ammette questa morte quale un suicidio, perchè tale è in realtà). Furono accese molte discussioni per poter rispondere esaurientemente a questa questione. Essere schiavi della castità e sacrificarle la vita è certamente morale; ma, al contrario, è immorale non avere abbastanza fiducia in se stessi per non osare affrontare le insidie della carne? Il tragico conflitto di cui si compone tutto il dramma morale riposa generalmente su una antinomia di questo genere: bisogna pensare e sentire moralmente per essere capaci di interessarvisi.

Tutto quello che si può dire in nome della morale e della pietà a proposito di suicidio, si può ripetere per la *umanità*; poichè anche, ad essa, all'Uomo, all'Umanità, al genere umano, si è debitori della propria vita. Solamente, quando io non mi riconosco più alcun obbligo verso chicchessia la conservazione della mia vita è cosa mia. «Un salto dall'alto di questo ponte mi rende libero!».

Noi siamo debitori verso, quell'Essere che dobbiamo far vivere in noi, non solo della conservazione della nostra vita, di cui siamo i depositari, ma non possiamo neanche impiegare questa vita secondo il *nostro* piacere; e dobbiamo quindi regolarla e informarla a quell'Essere. Tutto in me, pensare, sentire, volere; tutti i miei atti; tutti i miei sforzi sono per lui.

L'idea che noi abbiamo di questo Essere determina ciò che gli è conforme. Ma in quanti modi, questa idea, fu concepita! E questo Essere, sotto quante forme ci fu rappresentato! Il Maomettano, per esempio, crede che l'Essere supremo esiga da lui una cosa molto diversa da quella del Cristiano: quale aspetto differente deve dunque avere la vita, per entrambi! Eppure tutti e due sono d'accordo nel ritenere che la loro Vita debba essere regolata dall'Essere supremo.

Io non mi tratterrò più a lungo coi religiosi che hanno in Dio una guida e nella sua parola un filo conduttore: li ho citati solo per ricordarli; poichè essi appartengono ad un periodo spento e la loro immobilità è quella delle pietrificazioni. Non sono più, ai nostri tempi, i religiosi che dettano il verbo, bensì i liberali; e la religione stessa è costretta a colorare le proprie guance pallide col rosso del liberale. I liberali non onorano in Dio la loro guida e non sospendono affatto la loro vita al filo della parola divina: essi tendono verso l'«Uomo»; non aspirano a una vita «divina», ma a una vita «umana».

L'Essere supremo del liberale è l'«Uomo»; l'Uomo è il suo *arbitro* e l'Umanità il suo catechismo. Dio è Spirito; ma l'Uomo è lo «Spirito perfetto», il risultato finale della lunga caccia data allo Spirito «sondando le profondità della divinità», cioè, le profondità dello Spirito.

Ogni tuo atto deve essere *umano*; tu stesso, dalla testa ai piedi, devi esserlo tanto esteriormente quanto interiormente: poichè l'Umanità è la tua *vocazione*!

Vocazione — destinazione — doverel —

Ciò che si può essere, si è. Le circostanze sfavorevoli potranno impedire a chi nasce poeta di essere il primo dei suoi tempi, non gli permetteranno di produrre dei capolavori, ostacolandogli i lunghi indispensabili studi preliminari; ma egli farà delle poesie, tanto se costretto ad essere contadino quanto se abbia la fortuna di vivere alla Corte di Weimar. Il musicista farà della musica, dovesse pure, in mancanza di strumenti, soffiare in un tubo. Una testa filosofica produrrà dei problemi filosofici, sia essa collocata sulle spalle di un filosofo d'università o su quelle d'un filosofo da villaggio. E, infine, l'imbecille, che può essere allo stesso tempo anche un «maligno» (i due possono benissimo camminare di conserva, e chiunque ha frequentato le scuole potrà, indagando nella propria memoria, trovarne parecchi di questi esempi, passando in rassegna i suoi condiscipoli); l'imbecille, dico, resterà sempre un imbecille, anche se il caso lo porterà ad essere un capo ufficio o lo metterà a lucidare le scarpe di un su citato capo. I cervelli ottusi formano la classe umana incontestabilmente più numerosa. Ma perchè non si dovrebbero manifestare anche nella specie umana quelle diversità che è impossibile si

possano negare a qualunque specie di animali? Da per tutto si trovano degli esseri più o meno ben dotati.

Ben pochi, tuttavia, sono abbastanza ottusi perchè non si possa instillare loro qualche idea. Perciò si considerano, ordinariamente tutti gli uomini come capaci di religione, e, inoltre, suscettibili di qualche altra idea, per esempio, di qualche nozione musicale od anche di una tinta filosofica. Qui il sacerdote si vincola alla religione, alla morale, alla coltura, alla scienza, ecc.; i Comunisti, per esempio, dal canto loro, vogliono, mediante la «scuola popolare», rendere il tutto accessibile a tutti. Si sostiene generalmente che la «grande massa» non potrebbe far senza della religione; e i Comunisti estendono questa affermazione, dicendo che non solo la «grande massa», ma tutti sono chiamati a tutto.

Non basta l'aver avviato la massa alla religione; bisogna, al presente, che essa si occupi di «tutto ciò che è umano». E la disciplina diventa sempre più universale e complessa.

Poveri esseri, che potreste vivere tanto felici se vi fosse permesso di sgambettare a piacer vostro! Bisogna invece che balliate secondo il suono del fischiotto del pedagogo e delle cantilene dei conduttori d'orsi, e siete costretti ad imparare dei salti che nella vita non vi potranno mai giovare. Ma non vi sentite indignati nel vedere che vi prendono sempre e poi sempre per tutt'altra cosa di quello che realmente siete? No: Voi ripetete meccanicamente la domanda che vi hanno insistentemente insinuato: «A che cosa sono io chiamato? Quale è il mio *dovere*». E basta che rivolgiate a voi stessi queste domande perchè tosto la risposta vi si *impone* voi siete obbligati a fare quello che *dovete* fare; vi lasciate tracciare la vostra *vocazione*, o vi prescrivete da voi stessi gli ordini e vi *imponete* la vocazione che lo Spirito ha precedentemente prescritto. In rapporto alla volontà, ciò può essere dimostrato così: «Io voglio quello che *devo fare*».

L'uomo non è «chiamato» ad alcuna cosa; egli non, ha maggiori «doveri» e «vocazioni» più di quello che ne possono avere una pianta o un animale. Il fiore che sboccia non obbedisce a una «vocazione», ma si adopera per godere il mondo e consumarlo come meglio può; cioè assorbe tanti succhi

dalla terra, tanta aria dall'etere e tanta luce dal sole quanti ne può assorbire e contenere. L'uccello non vive per compiere una vocazione, ma impiega le proprie forze nel miglior modo possibile, cacciando gli insetti e cantando a suo piacimento. Le forze del fiore e dell'uccello, comparate a quelle dell'uomo, sono deboli; quindi l'uomo che spende le proprie forze per conquistare il mondo lo soggiogherà molto più perfettamente che non lo fanno il fiore e l'uccello. L'uomo non ha vocazione o missione da compiere, ma ha delle forze da impiegare, e queste forze si spiegano e si manifestano come e dove sono, perchè, per esse, essere è manifestarsi; e non possono più restare inattive quanto non lo può la vita stessa; la quale, se si «arresta» un secondo soltanto, non è più la vita. Si potrebbe dunque dire all'uomo: usa la tua forza! Ma questo imperativo implicherebbe ancora sempre un'idea di *dovere* laddove non ve n'è neppure l'ombra. D'altronde, che cosa può fare questo consiglio? Ognuno lo segue e agisce, senza con ciò vedere nell'azione che compie un dovere: ognuno spiega, ad ogni momento, tutta la potenza di cui è capace. Si dice, è vero, di un vinto che avrebbe dovuto usare maggior forza; ma si dimentica che se, all'istante di soccombere, egli avesse avuto il potere di spiegare tutte le proprie forze (corporali, per esempio) non avrebbe esitato a farlo: egli non avrà avuto che un solo minuto secondo di scoraggiamento; ma, insomma, quello fu un minuto di impotenza. Le forze si possono evidentemente ringagliardire e moltiplicare, particolarmente per l'audacia del nemico o per le esortazioni amiche; ma laddove esse restano senza effetto, si può essere certi che esse mancano. Si può far sprigionare delle scintille da una pietra, ma senza un forte attrito le scintille non si sprigionano: così l'uomo ha bisogno di un impulso».

Dato, dunque, che le forze sono sempre per sè stesse attive, l'ordine di adoperarle è per se stesso superfluo e vuoto di senso. Impiegare le proprie forze non è la *vocazione* e il dovere dell'uomo, ma la sua *azione*, perpetuamente reale e attuale. «Forza» non è che un modo più semplice per esprimere la «manifestazione della forza».

La rosa è, fin dal momento che nasce, una vera rosa; e l'usignolo è ed è sempre stato un vero usignolo: allo stesso modo lo non sono solamente io quando adempio alla mia missione e mi unifermo al mio destino; ma fino dalla nascita sono un «vero uomo»: uomo lo sono, lo sono sempre stato e non saprei

tralasciare di esserlo. I miei vagiti furono il segnale di vita d'un «vero uomo»; le lotte della mia vita sono le manifestazioni d'una forza «veramente umana», il mio ultimo respiro sarà l'ultimo sforzo dell'«Uomo».

Il vero uomo non è nell'avvenire; egli non è una mèta, un ideale verso il quale si aspira: ma è qui, nel presente; egli esiste realmente: come e chiunque io sia; allegro o sofferente, bambino o vecchio, fiducioso o dubbioso, nel sonno e nella veglia, sono io: — Io sono il vero uomo.

Ma se io sono l'Uomo, se ho realmente trovato in me quell'essere che l'umanità religiosa mi indicò come una mèta lontana, tutto ciò che è «veramente umano», è, dunque, per la stessa ragione, *mia proprietà*. Tutto quello che si attribuiva all'idea di umanità mi appartiene. Quella libertà di commercio, per esempio, che l'umanità spera ancora e che si rimette sempre ad un avvenire dorato come un sogno incantevole, io me l'approprio come mia proprietà e la esercito provvisoriamente sotto forma di contrabbando. Pochi saranno i contrabbandieri, ne convengo, che potrebbero interpretare a questo modo la loro condotta, ma l'istinto dell'egoismo supplisce al difetto di coscienza. Ho dimostrato più sopra la stessa cosa per la libertà di stampa.

Tutto mi appartiene: perciò mi riprendo quello che mi si vuol sottrarre; ma, innanzi tutto, mi riprenderò se una servitù qualunque m'ha fatto sfuggire a me stesso. E ciò non è tanto per una mia vocazione, quanto invece per mia condotta naturale.

Insomma, v'è dunque una grandissima differenza nel *prendermi* come punto di partenza o come punto d'arrivo. Se io sono il mio fine, non possiedo me stesso; io sono ancora estraneo a me stesso, sono la mia *essenza*, la mia «vera natura intima», e questa «vera essenza» assumerà, come un fantasma, mille nomi e mille forme per prendersi giuoco di me. Se io non sono ancora io, un altro (Dio, il vero Uomo, il vero religioso, l'uomo ragionevole, l'uomo libero, ecc.) mi sostituisce, e sarà il mio io.

Ancora ben lungi dall'aver conquistato me stesso, mi divido in due parti; dalle quali una, quella che ancora non ho raggiunto e che io debbo adempiere, è la vera; l'altra la non-vera, cioè la non-spirituale, deve essere sacrificata: quello che è di vero in me, cioè lo Spirito, deve essere tutto

l'uomo: E si traduce così: «Lo spirito è la vera essenza dell'uomo»; oppure: «L'uomo non è Uomo che per lo Spirito». Ed allora si ricerca affannosamente e avidamente lo Spirito, come se con ciò si riuscisse ad afferrare sè stessi e ad attuare la nostra essenza: e nella faticosa e vana ricerca dell'*io* perdiamo di vista noi stessi - il vero io.

Nell'impetuoso inseguimento dell'*io*, non mai raggiunto, si trascurano gli avvertimenti dei saggi, i quali consigliano di prendere gli uomini quali sono; si preferisce invece prenderli come *dovrebbero* essere, e, per conseguenza, si galoppa senza tregua sulle pesta del proprio «io come dovrebbe essere» e «ci si affatica per rendere tutti gli uomini egualmente giusti, stimabili, morali o ragionevoli» (1. *Der Kommunismus in der Schweiz*, p. 24.).

Si dice che «se gli uomini fossero come *dovrebbero* e come *potrebbero* essere, se tutti gli uomini fossero ragionevoli, e si amassero l'un l'altro come fratelli» (1), la vita sarebbe un paradiso! - Eh! Ma gli uomini sono appunto come devono e possono essere. Che cosa debbono essere? Quello che possono essere e nulla più! E che cosa possono essere? Niente di più di ciò che possono; cioè di ciò che essi hanno il potere o la forza di essere. E ciò sono realmente, perchè quello che *non sono* essi *non sono capaci* di esserlo: perchè essere capaci di fare o d'essere vuol dire *fare o essere* realmente. Non si è capaci di essere quello che non si è; non si è capaci di fare ciò che non si fa. Un uomo ammalato di cataratta può esso vedere? Certamente: quando però sia stato operato con successo. Ma, per il momento, esso non può vedere, per la semplice ragione che non vede. Nulla si può fare, che non si faccia; come non si fa ciò che non si può fare.

La singolarità di questa proposizione scompare se si vuol ben riflettere che le parole «è possibile che... ecc., non significano, in fondo, altra cosa all'infuori di «io posso immaginarmi che... ecc.». Il mio pensiero non può fare, e per conseguenza non fa, che tutti gli uomini vivano ragionevolmente: è questa una cosa che non dipende da me, ma dagli uomini, quindi la ragione di tutti gli uomini non è dunque per me che *pensabile*; essa mi è *intelligibile*, e, come tale, è infatti una *realtà* ma se questa realtà prende il nome di possibilità, non è che in rapporto a ciò che io *non posso* fare, cioè in rapporto alla

ragione degli uomini. Supponendo che ciò dipenda da te, tutti gli uomini potrebbero essere ragionevoli, poiché tu non avresti alcunchè in contrario; e per quanto il tuo pensiero possa spaziare, non scopriresti forse cosa alcuna che a ciò si opponga: quindi ne risulta che nessun ostacolo si oppone alla cosa nel tuo pensiero: essa è pensabile.

Ma se gli uomini non sono tutti ragionevoli, è senza dubbio perchè non lo possono essere.

Allorchè noi immaginiamo che una cosa non debba offrire alcuna difficoltà, o che deve essere possibilissima, ecc., e invece essa non avviene, si può esser sicuri che essa si è urtata in qualche ostacolo e che quella cosa è impossibile. La nostra epoca ha la sua arte, la sua scienza, ecc.; può darsi che la sua arte sia detestabile; ma possiamo noi, in questo caso dire: Noi meriteremmo di averne una migliore, ed «avremmo potuto» averne una migliore, se l'avessimo voluto? Noi invece abbiamo proprio l'arte che possiamo avere: l'arte odierna è attualmente *l'unica possibile*, e perciò è la nostra arte reale.

Riducete ancora il senso della parola «possibile» fino a che non significhi altra cosa all'infuori di «futuro»; sarà ancora e sempre l'equivalente di «reale». Quando si dice, per esempio: «È possibile che domani si levi il sole», ciò non significa altro che: «in rapporto ad oggi, domani è futuro reale»; perchè non c'è bisogno di esprimere che il futuro non è realmente «futuro» quando non è ancora comparso.

Ma perchè, direte voi, abbandonarsi a queste sottili disquisizioni su una parola? Ah, se dietro ad essa non si celasse l'errore, che ha avuto, da molti secoli, le più funeste conseguenze; se questa semplice parola «possibile» non fosse, nel cervello degli uomini, il cantuccio in cui si danno convegno tutti i fantasmi di cui è ossessionata la umanità, non ci occuperemmo davvero di essa!

Il pensiero, come abbiamo più sopra dimostrato, regna sul mondo ossesso. Ritorniamo quindi alla possibilità, che è uno dei suoi luogotenenti. Possibile, dicevamo, non è altra cosa che pensabile, immaginabile, e innumerevoli vittime furono immolate a questa terribile *immaginazione*. È

pensabile che gli uomini possano essere ragionevoli; è pensabile che possano riconoscere il Cristo; è pensabile che possano essere ispirati dal Bene, dalla moralità; pensabile che possano rifugiarsi in seno alla Chiesa; che nulla possano fare, nè dire, nè pensare che metta lo Stato in pericolo; ed è pensabile ancora che tutti *potessero* essere dei sudditi ubbidienti. Ma guardate un po' a quale conclusione tutto ciò ci conduce: Tutto quello che è pensabile è possibile; e ciò essendo possibile agli uomini (qui sta l'errore: perchè quello che *mi* è immaginabile deve essere possibile *agli uomini*!) essi *devono* esserlo o *devono farlo*; è la loro *vocazione*. Perchè, infine, non bisogna veder negli uomini altro che la loro vocazione, considerarli come *chiamati* a qualche, cosa, e tenerli «non per quello che sono», ma per «quello che devono essere».

Altra conseguenza. L'individuo non è l'Uomo; l'Uomo è un *pensiero*, un *ideale*, di fronte al quale l'individuo è ciò che il punto tracciato nella creta è di fronte al vero punto matematico, ciò che è una creatura di fronte al creatore infinito, o, in termini più moderni, ciò che l'esemplare è di fronte alla specie. Da dove nasce il culto dell'Umanità «eterna», «immortale», alla gloria della quale (*in maiorem humanitatis gloriam*) l'individuo deve essere pronto a sacrificare se stesso, convinto che è per lui un «dovere eterno» fare qualche cosa per «lo spirito dell'umanità».

Per conseguenza, coloro che *pensano* governano il mondo, fino a tanto che dura l'epoca dei preti e dei pedagoghi; e quello che essi pensano è possibile, e quello che è possibile deve essere realizzato. Essi *pensano* un ideale umano, il quale non ha altra realtà, provvisoriamente, se non nel loro pensiero; ma essi pensano anche alla possibilità di realizzare questo ideale; ed è incontestabile che questa realizzazione, è realmente immaginata: è una idea.

Potrebbe darsi che io e tu fossimo ancora capaci, come pensa un Krummacher, di divenire dei buoni cristiani; ma se qualcuno tentasse di «lavorarci» in questo senso, noi sapremmo bentosto fargli comprendere che la nostra cristianizzazione, benchè *pensabile*, è tuttavia *impossibile*; e se colui si ostinasse ad insinuarci i suoi *pensieri* e la sua «buona dottrina» di cui non vogliamo saperne, non tarderebbe a convincersi che noi non

abbiamo *alcun bisogno* di diventare ciò che non vogliamo essere.

E questo ragionamento, che ora riassumiamo, può continuare, anche lasciando da parte i religiosi e i bigotti. Si dice: «Se tutti gli uomini fossero ragionevoli, se tutti praticassero la giustizia, se tutti avessero per guida la carità, ecc...!». Ragione, Giustizia, Carità, ecc., sono presentate agli uomini come loro vocazione, come l'unica mèta verso la quale debbono volgere le loro aspirazioni. Ma che cosa significa essere ragionevole? Ragionare su se stessi, comprendersi? No: la Ragione è un voluminoso libro rigonfio di articoli di legge tutti appuntati contro l'Egoismo.

* * *

La storia, fino ai nostri giorni, non è stata che quella dell'uomo *spirituale*. Dopo l'età dei sensi, incomincia la storia propriamente detta, cioè l'era dell'intelletto, dello spirituale, del soprasensibile, dell'ideale del non-senso. L'uomo si mette allora a voler essere *qualche cosa*. Ma che cosa? Buono, giusto, vero; o, più esattamente, morale, pio, nobile, ecc. Egli vuol fare di sé stesso un «vero uomo»; l'Uomo è la sua mèta, il suo imperativo, il suo dovere, il suo destino, la sua vocazione, il suo Ideale; l'Uomo è per sé stesso un futuro, un al-di-là. E se diventa quello che sogna, ciò non può avvenire che grazie a *qualche cosa* che si chiamerà veracità, bontà, moralità, ecc. Da allora egli guarderà biecamente chiunque non renderà omaggio a quel «qualche cosa», e che non seguirà la stessa morale e non abbia la stessa fede; e perseguiterà i «dissidenti, gli eretici, i settari».

Ma il montone non si affatica per divenire un «vero montone», nè il cane per diventare un «vero cane»; nessun animale prende il proprio essere per un dovere, cioè per un'idea che deve realizzare. L'animale si realizza vivendo la sua vita, cioè usandosi e consumandosi, distruggendosi; esso non domanda di essere qualche altra cosa all'infuori di quello che è. Non voglio con questo consigliarvi di imitare gli animali. No, no: e non lo potrei, d'altronde; perchè se vi esortassi a divenire degli animali, sarebbe come proporvi di nuovo un compito, un ideale («l'ape industrie può esserti d'esempio»); tanto equivarrebbe ad augurare agli animali di diventare uomini. La vostra natura è, una volta per tutte, umana; voi siete delle nature umane, cioè uomini; ed è appunto per ciò che

non avete più bisogno di diventare tali. Anche certi animali possono essere «ammaestrati»; ed un animale ammaestrato eseguirebbe molti esercizi che non gli sono naturali. Se non che un cane ammaestrato, appunto perchè tale, ci è più caro; ma il profitto non è suo, è nostro: sebbene esso sia un cane sapiente, è pur sempre *per sè stesso* un cane, semplicemente.

Si fanno continui sforzi, e il giuoco dura da tempo, per rendere gli uomini degli esseri morali, ragionevoli, pii, umani, cioè per ammaestrarli. Ma questi tentativi sempre si infransero e si infrangeranno sempre contro l'incoercibile individualità dell'egoista. Coloro che si sono sottomessi o si sottomettono a questa disciplina, non ottennero e non otterranno giammai il loro ideale; soltanto *a parole* professano le loro sublimi dottrine, limitandosi a fare delle *professioni di fede; praticamente*, sono costretti a confessare che sono tutti dei «peccatori», molto al disotto del loro ideale; sono degli «uomini deboli» e si consolano della «debolezza umana».

Avviene ben altro quando tu non insegni alcun *ideale* come tua «destinazione», ma ti consumi così come il tempo tutto consuma. La distruzione non è la tua «destinazione» poichè essa è il presente.

È vero, la coltura e la religiosità resero liberi gli uomini; ma li hanno liberati da un padrone per sottometterli ad un altro. La religione mi apprese a frenare i miei desideri; gli artifizi che la scienza mette al mio servizio mi permettono di vincere le resistenze del mondo; e passo anche dire di non riconoscere più in alcun uomo il mio padrone: «Io non sono il servitore di alcuno». Solamente, e questo è davvero significativo, vale meglio obbedire a Dio che agli uomini. Più io sono libero dalla irragionevole impulsione dell'istinto, e più docilmente obbedisco alla padrona *Ragione*. Io ho acquistato la «libertà spirituale», la «libertà dello spirito»; e tuttavia sono diventato schiavo dello Spirito. Lo Spirito mi comanda, la Ragione mi guida: entrambi mi guidano e mi governano; e i «ragionevoli», i «servi dello Spirito» sono i loro ministri. Ma se io non sono soltanto carne, non sono certamente neanche soltanto Spirito. La libertà dello Spirito è la mia servitù, perchè io sono più che carne e più che spirito.

La coltura mi ha reso *potente*, senza alcun dubbio. Essa mi ha dato un

potere su tutto ciò che è forza, tanto sugli impulsi della mia natura quanto sugli assalti e le violenze del mondo esteriore. Io so che più nulla mi obbliga a lasciarmi dominare dai miei desideri, dalle mie sensazioni, dalle mie passioni, ecc.: la coltura m'ha dato la forza di vincerli e io sono il loro padrone. Allo stesso modo, io sono, grazie alle scienze ed alle arti, il *padrone* del mondo ribelle: la terra e il mare sono ai miei ordini; ed anche le stelle debbono rendermi conto della loro essenza. È lo Spirito che mi ha dato questo impero. — Ma sullo Spirito io non ho alcun potere. La religione (*coltura*) mi ha insegnato il modo di divenire il «vincitore del mondo», ma non mi ha appreso a vincere Dio, perchè «Dio è lo Spirito». Questo Spirito, su cui non ho alcun potere, può assumere le forme e i nomi i più diversi: può chiamarsi Dio o Spirito del Popolo, Stato, Famiglia, Ragione, oppure Libertà, Umanità, Uomo.

Io accetto con riconoscenza quello che i secoli di coltura mi hanno acquisito; a nulla voglio rinunciare, nulla voglio abbandonare: *Io* non ho vissuto invano. Essi hanno scoperto che io ho un *potere* sulla mia natura e che io non sono forzato ad essere lo schiavo delle mie passioni; e questo è un risultato apprezzabile che io non debbo trascurare. Essi hanno scoperto che io posso, mediante i mezzi che mi fornisce la coltura, dominare il mondo; e questa scoperta è stata acquistata a troppo caro prezzo perchè io possa dimenticarla. Ma io voglio di più ancora.

Si domanda ciò che l'uomo può divenire, quello che può compiere e quali beni può acquistare; e, fra questi beni, quello che è considerato il più grande mi viene posto innanzi come una mia vocazione. Come se *mi* fosse possibile ogni cosa!

Allorquando si vede qualcuno che si strugge per un desiderio, per una passione, (per esempio, lo spirito di lucro, la gelosia, ecc.) noi formuliamo l'augurio che possa liberarsi da quelle ossessioni e cerchiamo di aiutarlo «a vincere sè stesso». «Noi vogliamo fare di lui un uomo!». Tutto ciò sarebbe bellissimo, se un'altra ossessione non prendesse immediatamente il posto lasciato libero dalla precedente. Appena esorcizzata la cupidigia, si getta la sua vittima fra le braccia della pietà, dell'umanità o di qualche altro principio, e le si impone un nuovo *punto d'appoggio morale* fisso, la si

assoggetta ad una nuova schiavitù.

Questo scambio di punto d'appoggio inferiore con un punto d'appoggio superiore, viene espresso così: non bisogna volgere lo sguardo verso ciò che passa, ma verso quello che non passa, non verso il temporale, ma all'eterno, all'assoluto, al divino, al puro umano, ecc. - cioè verso lo *spirituale*.

Ben presto si comprese che non era differente la cosa, sospendendo il proprio cuore a non importa dove e affezionarsi a non importa che: si riconobbe l'importanza dell'*oggetto*. Un oggetto elevato al disopra delle particola rifà delle cose è l'*essenza* delle cose; la loro essenza, infatti, è ciò che solo veramente vi è di *pensabile* in esse, e non esiste che per l'uomo *pensante*. Non rivolgere più, dunque, i tuoi *sensi* alle *cose*, ma i tuoi *pensieri all'essenza* delle cose. «Beati coloro che, non vedendo, credono»; significa: beati i *pensanti*, perchè essi soli hanno a fare coll'invisibile, e vi credono. Ma anche tale oggetto del pensiero, il quale è stato lungo il corso dei secoli tema di discussioni, finisce tosto o tardi a «non valere neanche più la pena di parlarne». Si è reso conto di ciò: tuttavia non si tralasciò mai di accordare all'oggetto una importanza in sè e un valore assoluto; come se l'essenziale non fosse, per il bambino il suo giocattolo e per il Turco il Corano. Sino a tanto che l'importante per me non è unicamente il *mio io*, l'oggetto considerato per «essenziale» mi è indifferente: solo la proporzione di un mio *delitto* verso di esso potrà aver valore. La profondità della mia devozione testimonia il grado della mia servitù; come il grado del mio peccato contro quell'oggetto dimostra la misura della mia individualità.

Ma bisogna paranco saper «liberare il proprio pensiero» se si vuole poter dormire i sonni tranquilli. Nessuna cosa di cui noi non ci occupiamo deve preoccuparci: l'ambizioso non può liberarsi dai suoi progetti d'ambizione; nè chi teme. Dio può staccare il proprio pensiero da Dio: mania ed ossessione sono gemelle.

Realizzare la propria essenza o vivere conformemente al proprio concetto è ciò che per il credente in Dio significa «essere pii», e per il credente nell'Uomo «essere umani»: questo compito, solo l'uomo sensuale o il peccatore può proporselo, mentre ha ancora la scelta, scelta spaventevole, tra la

gioia dei sensi e la pace dell'anima; mentre è un «povero peccatore». Il Cristiano non è che un uomo sensuale, il quale, conoscendo la santità ed avendo coscienza di violarla, si ritiene un «povero peccatore»: la sensualità concepita come «iniquità» costituisce il fondo della coscienza cristiana, e forma il Cristiano. I nostri moderni non combattono più il «peccato» e l'«iniquità», ma l'«egoismo», l'«amore di se stessi», l'«interesse personale», ecc.; tra le loro mani il Diavolo ha cambiato la pelle ed è diventato l'«Inumano», l'«Egoista»; ma forse ciò impedisce loro di essere come prima cristiani? Il vecchio dualismo tra il Bene e il Male non esiste ancor sempre? Non vi è forse al disopra di noi un giudice: l'Uomo? Non vi è più vocazione? Ma «fare di se stessi un Uomo» che cosa è? Ah, lo so: voi non dite più vocazione, bensì «compito» o «dovere», e questo cambiamento di nome è giustissimo perchè l'Uomo non è come Dio una persona che possa «chiamarci» a una determinata cosa; ma, mutata la parola, la cosa non è forse rimasta qual'era?

* * *

Ciascuno di noi ha i suoi propri rapporti con gli oggetti e si comporta verso di essi differentemente. Prendiamo come esempio quel libro con il quale milioni d'uomini sono stati in rapporto da più di venti secoli: la Bibbia. Che cosa è stata essa per ciascuno di loro? *Quello che ciascuno ne ha fatto, e null'altro.* Essa non è niente per chi non se ne cura; per chi la usa come amuleto, ha il valore e il significato di un incantesimo; per il bambino, che si trastulla con essa, è un giocattolo.

Ma il Cristianesimo pretende che la Bibbia debba essere *per tutti la stessa cosa*, cioè quello che è per esso: il «Libro Santo» o la «Sacra Scrittura». Con ciò si vorrebbe dunque che il punto di vista del Cristiano, fosse quello di tutti gli altri uomini e che nessuno possa avere con l'oggetto in questione altri rapporti differenti da quello del Cristiano. Il rapporto perde così ogni valore individuale; una data opinione si sostituisce alla mia, diventa definitiva, e viene decretata come la *vera* e la «sola vera». Togliendomi la libertà di fare della Bibbia ciò che mi piace, mi si toglie anche in generale ogni libertà di azione; e la mia libertà si vede imprigionata e sostituita dalla costrizione di un modo di vedere e di giudicare obbligatorio. Così, chi emette il giudizio che la Bibbia è un perpetuo errore dell'umanità, si rende

colpevole di un *crimine*.

In realtà, il fanciullo che la riduce a brandelli o giuoca con essa, e l'Inca Atahualpa il quale vi applica l'orecchio e la respinge poi con disprezzo perché rimane muta, emettono sulla Bibbia un giudizio tanto legittimo quanto il prete che attinge in essa «la parola di Dio», o quanto la critica che la considera quale un monumento della civiltà ebraica; poichè noi usiamo delle cose secondo il nostro *piacere* e il nostro *capriccio*, come ci *piace*, o, più esattamente, come *possiamo*. Perchè i preti emettono alte grida allorchè vedono Hegel e i teologi speculativi estrarre dalla Bibbia dei pensieri filosofici? Perchè appunto essi trattano questi testi come a loro piace e ne «fanno un uso arbitrario».

Nulla ama di più il filosofo quanto lo snidare da per tutto un'«Idea»; nulla torna più compiacente al religioso quanto di mettere in opera ogni cosa (la venerazione della Bibbia, per esempio) per cattivarsi l'amicizia di Dio. Nel trattare le cose, noi facciamo prova dello stesso arbitrio, perchè ne usiamo come *ci piace* perciò noi non incontriamo in nessun'altra parte una così gravosa tirannia e delle violenze terribili di stupida oppressione quanto nel dominio del nostro *proprio arbitrio*. Ma se noi procediamo arbitrariamente facendo quello che più ci piace degli oggetti sacri, come potremmo rimproverare ai religiosi di agire e trattarci a *modo loro*, cioè meritevoli del fuoco eterno o di qualche altro castigo — della censura, per esempio?

Le cose sono per l'uomo ciò che egli è: «il mondo ti vede allo stesso modo con cui tu lo contempli». Da dove sorge, immediatamente, questo saggio consiglio: Tu devi guardare il mondo con occhio «giusto e imparziale». Come se il fanciullo non guardasse la Bibbia senza parzialità quando ne fa di essa un balocco! Feuerbach, tra gli altri, ci dà questo prudente consiglio. Vedere le cose giustamente, è proprio fare semplicemente di esse ciò che si *vuole* (per le cose, io intendo tutti gli oggetti in generale: Dio, il nostro prossimo, la fidanzata, un libro, un animale, ecc.); ma quello che occorre mettere in prima linea non sono le cose se il loro aspetto, bensì Io e la *mia* volontà. Si *vuole* estrarre dalle cose dei pensieri, si *vuole* scoprire della ragione nel mondo, si *vuole* trovare della santità: e si trova tutto quello che si cerca.

«Cercate e troverete!», Che *cosa* voglio cercare sono *Io* che lo determino. Se voglio cercare nella Bibbia materia da edificazione, la troverò; se voglio leggerla ed esaminarla a fondo, ne ritrarrò una conoscenza e una critica profonda — a seconda delle mie proprie forze. Io scelgo quello che più corrisponde alle mie intenzioni, e, col fatto stesso che io scelgo, dimostro il mio arbitrio.

Da ciò nasce la considerazione che ogni giudizio emesso su un oggetto è l'opera, la *creazione*, della mia volontà; io sono di nuovo avvertito di non perdermi nella mia *creatura*, che è il mio giudizio, ma di rimanere il suo *creatore*, il quale giudica e crea sempre di nuovo. Tutti i predicati degli oggetti sono mie affermazioni; miei giudizi, mie creature. Se esse vogliono staccarsi da me e divenire qualche cosa per se stesse, o imporsi a me, io non avrò altro di più urgente che ricacciarle nel loro nulla, cioè in *me*, loro creatore. Dio, Gesù Cristo, la Trinità, la Moralità, il Bene, ecc., sono delle creature di cui non debbo soltanto permettermi di dire che esse sono delle verità, ma anche di dire che sono delle illusioni. Se, in un dato momento, ho voluto e decretato la loro esistenza, bisogna pure che io possa, in un'altro momento, volere e decretare la loro non-esistenza. Io non posso lasciarmi sopravvanzare da esse, nè avere la debolezza di consentire che diventino qualche cosa di «assoluto», perchè ciò le sottrarrebbe alla mia potenza e non mi permetterebbe più di decidere sovranamente della loro sorte. Io cadrei allora, operando così, sotto il giogo del *principio di stabilità*, del principio vitale per eccellenza della Religione, cui sta troppo a cuore di creare dei «santuari inviolabili», delle «verità eterne», un «sacrosanto»; insomma, di spogliare ciascuno di ciò che gli è *proprio*.

L'oggetto diventato entità, fa di noi degli *ossessi*, ed esercita su di noi la sua influenza qualunque sia la forma, sia essa sacra o profana; sia esso un oggetto soprasensibile o sensibile. All'oggetto, quale che sia, corrisponde sempre in noi un desiderio; concupiscenza sensuale o voti ideali, sete dell'oro o aspirazioni verso il cielo, debbono essere messi allo stesso livello. Allorquando i «propagatori della luce» volevano convertire le genti al mondo sensibile, Lavater predicò il desiderio dell'invisibile. Gli uni volevano *commuovere* e gli altri *muovere*.

Ognuno si fa degli oggetti una idea particolare: Dio, Gesù Cristo, il mondo, ecc., sono stati e sono concepiti nei modi i più diversi. Ognuno è in ciò «eterodosso»; e guerre sanguinose si combatterono prima che opinioni opposte intorno ad uno stesso oggetto venissero giudicate eresie meritevoli di morte. Gli eterodossi si tollerano. Ma perchè limitarmi a pensare altrimenti di una cosa, e non spingere l'eterodossia alle sue ultime conseguenze e non pensare più nulla di quella cosa, sopprimerla dal mio pensiero? Ciò segnerebbe la fine di ogni *interpretazione*, perchè più nulla vi sarebbe da interpretare. Perchè dire: «Dio non è Brama, non è Geova; non è Allah, ma è Dio »? e non poter invece dire: «Dio non è che una illusione?» Perchè mi si segna con il marchio dell'infamia se sono un «negatore di Dio»? Perchè si mette la creatura al di sopra del creatore (*Essi amano e servono più la creatura del creatore*) (I. Romani, I, 25.) e si ha bisogno di un *oggetto regnante* perchè il soggetto sia un *umile* servo. Io debbo inchinarmi all'Assoluto: è il mio *dovere*.

Col «regno dei pensieri» il Cristianesimo si è completato: il pensiero è quell'interiorità nella quale si spegne ogni luce del mondo, in cui ogni esistenza diventa inesistente, e l'uomo interno (il cervello, il cuore) diventa il tutto nel tutto. Questo regno dei pensieri attende la sua liberazione: esso aspetta, come la Sfinge, l'Edipo che sciogla l'enigma e le permetta di entrare nella morte. Io sono distruttore, perchè nel *mio* regno, nel regno del creatore, esso non può più formare un regno proprio, uno Stato nello Stato: esso è una creazione della mia creatrice assenza di pensiero. Il mondo cristiano, il Cristianesimo e la Religione in generale, non possono perire che col mondo *pensante* solo il giorno in cui i pensieri cesseranno di esistere, scompariranno anche i credenti. Per il pensatore il pensiero è un «lavoro sublime, un'attività sacra» che riposa su una fede solida: la fede nella verità. Innanzi tutto una sacra attività è la preghiera, poi il «santo raccoglimento» diventa un «pensiero» ragionevole e filosofico, il quale conserva lui pure però, come base fondamentale, la incrollabile fede nella «Santa Verità», e non è che una macchina meravigliosa che lo spirito della Verità apparecchia per il proprio servizio. Il libero pensiero e la libera coscienza mi occupano — (perchè non *io* sono libero nè occupo me stesso, ma libero è il pensare ed esso mi occupa) — col cielo e con le cose celesti o «divine»; cioè, in realtà, col mondo, nè della propria conservazione

dimentica ogni cosa un «altro» mondo. Esso ha semplicemente subito uno spostamento, un'*alienazione*, ed io mi occupo della sua essenza, ciò che è un'altra alienazione. Chi pensa è cieco verso le cose che lo circondano e incapace di rendersene padrone; egli non mangia, nè beve, nè gode, perchè mangiare, bere e godere non è pensare; egli per pensare trascura tutti, non si preoccupa più nè del mondo, nè della propria conservazione, ecc.; dimentica ogni cosa, come colui che prega. Perciò il vigoroso figlio della natura lo ritiene come un cervello guasto, un *pazzo*, pur considerandolo un santo: allo stesso modo come gli Antichi usavano considerare i frenetici, sacri. Il libero pensiero è una frenesia, una follia, atteso che esso è un *puro movimento dell'essere intimo*, del solo *uomo interiore* che guida e regge l'uomo reale. Lo sciamano e il filosofo speculativo sono i gradini estremi della scala dell'uomo *interiore*, del mongolo. Sciamano e filosofo lottano contro dei fantasmi, dai demoni, degli *Spiriti*, degli Dei.

Il pensiero che mi è *proprio*, il *mio* pensiero, che non mi guida, ma è da me guidato, che trattengo o lancio a mio piacimento, è radicalmente diverso dal *libero* pensare. Il mio pensiero, la mia proprietà, differisce dal libero pensiero come la sensualità che ho in mio potere e posso soddisfare se e come mi piace, differisce dalla sensualità violenta, alla quale sono costretto a soccombere.

Feuerbach, nei suoi «Principi della filosofia dell'avvenire» (*Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*), insiste continuamente sull'Essere. E, malgrado tutta la sua ostilità contro Hegel e la filosofia dell'Assoluto, resta immerso fino all'astrazione, perchè l'« Essere » è un'astrazione, proprio come l'«Io». Ma *Io* che *sono*, e io solo, non sono puramente un'astrazione; *io sono* il tutto nel tutto, e per conseguenza io sono alla volta astrazione e tutto, io sono tutto e nulla. Io non sono un semplice pensiero, ma sono pieno, tra le altre cose, di pensieri: io sono un mondo di pensieri. Hegel condanna tutto ciò che mi è proprio, il mio avere, la mia *proprietà*. Il «pensiero assoluto» sopravvanza il *mio* pensiero e dimostra che sono io il pensiero e che esso esiste solo in grazia *mia*. Quale Io, distruggo ciò che è *mio*, perchè *io* sono il padrone; il pensiero non è che la *mia opinione*, opinione che posso ad ogni momento cambiare, cioè annientare, distruggere, far rientrare in me e dissolvere. Feuerbach vuol demolire il «pensiero assoluto» di Hegel per mezzo dell'essere *invincibile*. Ma l'essere, come il pensiero, trova in *me* il suo

vincitore; egli è il *mio* «io sono», come il pensare è il *mio* «io penso».

Feuerbach, come è ben naturale, non riesce che a dimostrare questa tesi, in se stessa abbastanza volgare, che io ho bisogno dei *sensi*, e non posso fare assolutamente senza di questi organi. Certo, io non posso pensare se non sono un essere sensibile; solamente, tanto per il pensare, quanto per la sensazione, per l'astratto come per il concreto, io ho innanzitutto bisogno di *me* stesso, e quando dico *io*, intendo precisamente l'*io* determinato - io, l'*unico*. Se *io* non fossi un tale, se non fossi, per esempio, Hegel, non contemplerei il mondo come lo contemplo; e non troverei il sistema filosofico che, essendo Hegel, vi trovo, ecc. Come ogni altro uomo, possederei i miei sensi; ma non li userei come faccio.

Feuerbach rimprovera a Hegel di abusare della lingua attribuendo a moltissime parole un significato diverso da quello loro assegnato dalla coscienza naturale: nonpertanto egli stesso commette il medesimo errore allorchè attribuisce alla parola «sensibile» (*Sinnlich*), un significato tanto eminente quanto inusitato. Così, per esempio, egli dichiara (pag. 96) che «il sensibile non è il profano, l'irriflesso, vuoto di senso, ciò che si comprende di primo acchito. Ma se è il sacro, il riflesso, il nascosto, comprensibile soltanto a forza di riflessione, ciò non è più quello che si chiama «sensibile». Il sensibile è soltanto ciò che esiste per i *sensi* ciò di cui possono godere soltanto coloro che godono *più* che i sensi e che sorpassano il godimento o la concezione sensibile, hanno tutt'al più i sensi per intermediari e per veicolo; cioè che i sensi sono la *condizione* del loro godimento, ma nulla più ha di *sensibile*. Il sensibile, quale che esso sia, cessa di essere sensibile penetrando in me, sebbene possa di nuovo avere degli effetti come, per esempio, eccitare le mie passioni e far pulsare più rapidamente le mie arterie.

Feuerbach riabilita il senso: sta bene; ma egli non sa che imbacuccare il materialismo della sua «filosofia nuova» con le spoglie che furono fino al presente la proprietà della «filosofia dell'assoluto». Le genti non si lasceranno persuadere tanto facilmente, che basta essere sensibile per poter ad un tempo essere tutto, spirituale, intellettuale, ecc., e non crederanno che si possa vivere soltanto di «spirituale», senza pane.

L'essere non giustifica nulla. Il pensato è allo stesso modo che il non-pensato; la pietra nella via è, e la rappresentazione che mi faccio di essa è egualmente; la pietra e la sua rappresentazione occupano semplicemente degli *spazi* differenti, essendo l'una nella strada e l'altra nella mia testa, in *me* poiché io sono spazio come la strada.,

I *Membri di una Corporazione* o *Privilegiati*, non tollerano alcuna libertà di pensiero; cioè non tollerano alcun pensiero, il quale non derivi dal «dispensatore d'ogni bene», si chiami esso Dio, Papa, Chiesa, o con qualsivoglia altro nome. Se qualcuno tra di loro concepisce dei pensieri illeciti, deve sussurrarlo subito in un orecchio al proprio confessore e lasciarsi da questo imporre penitenze e mortificazioni, finchè la frusta della schiavitù non abbia reso intollerabili questi liberi pensieri. Lo spirito di corpo ricorre, del resto, ad altri mezzi per impedire assolutamente che nascano i liberi pensieri; e, fra questi, viene in prima linea l'«educazione appropriata». Chi è stato convenientemente inzuppato nei principi della morale, non potrà mai liberarsi dai pensieri morali; il furto, lo spergiuro, l'inganno, ecc., resteranno sempre per lui delle idee fisse contro le quali nessuna libertà di pensiero può proteggerlo. Egli ha i pensieri che gli vengono «dall'alto» e ad essi si attiene.

Così non è per i Concessionari o Patentati. Ognuno deve essere libero di avere e potersi formare i pensieri che vuole. Se uno ha la patente, la concessione d'una facoltà di pensare, egli non sa che farne di un *privilegio* speciale. Siccome «tutti gli uomini sono dotati di ragione», ognuno è libero di mettersi in testa quei pensieri che preferisce e di accumulare, secondo la patente delle proprie capacità naturali, una più o meno grande ricchezza di pensieri. Perciò si esorbita a «rispettare tutte le opinioni e tutte le convinzioni», si afferma che «ogni convinzione è legittima», e che si deve «dimostrare della tolleranza per le opinioni altrui», ecc.

Ma «i vostri pensieri non sono i miei pensieri e le vostre vie non sono le mie vie». O, piuttosto, è il contrario che io voglio dire: i vostri pensieri sono i *miei* pensieri in questo senso, che io ne faccio ciò che voglio e li abbatto spietatamente: essi sono la mia proprietà che, se così mi piace, distruggo. Io non attendo la vostra autorizzazione per mandare all'aria i vostri pensieri. A me poco importa che questi pensieri siano i vostri: essi sono pure i miei; la mia

attitudine a loro riguardo è *affar mio*, e non un permesso che mi viene accordato. Se mi piacerà di lasciarvi in pace coi vostri pensieri, tacerò. Credete forse voi che i pensieri siano come gli uccelli, i quali volteggiano liberamente, e che ognuno possa afferrarne uno o più per poter prevalersene in seguito contro di me come una sua proprietà? Tutto ciò che mi vola d'intorno è *mio*.

Credete forse di avere i vostri pensieri per voi e di non dover renderne conto ad alcuno, o, come voi dite, che non dovete renderne conto ad altri che a Dio? Siete in errore: i vostri pensieri, grandi e piccoli, mi appartengono: ed io li uso secondo il mio buon piacere.

Il pensiero mi è *proprio* solo quando io posso senza alcun scrupolo o timore metterlo in pericolo di morte; solo quando non debbo temere la sua perdita come una *perdita per me*, una decadenza. Il pensiero è *mio* solo quando sono io che lo assoggetto e, che esso non può in alcun modo curvarmi sotto il suo giogo, fanatizzarmi, e fare di me lo strumento della sua realizzazione.

La libertà di pensiero esiste quando io posso avere tutti i pensieri possibili; ma i pensieri diventano una proprietà solo quando non hanno più il potere di diventare i miei padroni. Fino a tanto che il pensiero è libero, sono i pensieri (le Idee) che regnano; ma se io riesco a fare di queste idee la mia proprietà, esse sono per me delle mie creature.

Se la Gerarchia non fosse così profondamente radicata nel cervello dell'uomo, al punto da togliergli qualunque coraggio di avere dei pensieri liberi, cioè spiacenti a Dio la libertà di pensiero» sarebbe un'espressione tanto vuota di senso quanto, per esempio, quella di «libertà di digerire».

Gli uomini che appartengono ad una confessione sono d'avviso che il pensiero mi è *dato*, secondo i liberi pensatori, invoco, *io cerco* il pensiero. Per i primi, la *verità* è già bell'e trovata ed esiste; e a me non resta che accusarne ricevuta al donatore, il quale mi fa la grazia di accordarmela; per i secondi, la verità è da ricercare; essa è una mèta posta nell'avvenire, verso la quale io debbo tendere.

Tanto per gli uni; quanto per gli altri, la verità (il vero pensiero) è all'infuori di me ed io farei ogni sforzo per *ottenerla*, sia come un dono (la

grazia), sia come un acquisto (merito personale). Dunque: 1° la verità è un privilegio; 2° No, la via da seguire per raggiungerla è *libera* a tutti; nè la Bibbia, nè il Santo Padre, nè la Chiesa sono in possesso della verità, ma sul suo possesso si può speculare.

Come si vede, entrambi sono *senza proprietà* in rapporto alle verità. Essi non possono detenerla che a titolo di *feudo* (perchè il «Santo Padre», per esempio, non è un individuo: come unico, egli è un Sisto, un Clemente, ecc.; ma come depositario, lo è quale «Santo Padre», cioè quale Spirito) o averla per *ideale*. Se essa è un feudo è riservata ad un piccolo numero (privilegiati); se è un ideale, appartiene a tutti.

La libertà di pensiero ha dunque questo senso: noi tutti procediamo a tentoni nell'oscurità sulla via dell'errore: ma ognuno può per questa via avvicinarsi alla *verità*, perciò si trova sulla retta via («tutte le strade conducono a Roma, in capo al mondo») Per conseguenza, libertà di pensiero implica che la verità del pensiero, non mi è *propria*; poichè se così fosse, in qual modo mi si vorrebbe impedire di ottenerla?

Il pensiero è divenuto totalmente libero, ed ha codificato una folla di verità alle quali *io* debbo sottomettermi. Essa cerca di completarsi in un *sistema* e di innalzarsi ad una «costituzione» assoluta. Nello Stato, per esempio, esso ricerca l'idea, finchè non sia riuscito a instaurare lo «Stato-ragione»; e nell'uomo cerca pure l'ideale (l'antropologia) finché non abbia «scoperto l'Uomo».

Colui che pensa differisce dal credente solo in ciò che egli *crede* in un maggior numero di cose: poichè al credente, pensando soltanto alla propria fede, bastano pochi articoli di fede. Colui che pensa ricorre a innumerevoli dogmi; mentre il credente si accontenta di pochi; ma siccome egli stabilisce dei *legami* tra i propri articoli di fede, prende appunto questi vincoli per norma dei suoi apprezzamenti. Se uno o l'altro di tali articoli non gli torna utile, lo getta via immediatamente.

Gli aforismi cari ai pensatori non differiscono da quelli formulati dai credenti; invece di «se una cosa viene da Dio, voi non potete distruggerla», essi dicono: «ciò viene dalla Verità, è vero»; e sostituiscono il «rendete omaggio a

Dio» col «rendete omaggio alla Verità». Ma a me poco importa che la vittoria sia di Dio, o della Verità ciò che io voglio è che la vittoria sia mia: voglio vincere Io.

Come si può, del resto, immaginare una «libertà illimitata» nello Stato o nella Società? Lo Stato può, è vero, proteggere l'uno contro l'altro; ma non può permettere che la sua stessa esistenza sia minacciata da una libertà illimitata, che per lui sarebbe «licenza sfrenata». Lo Stato, con la «libertà d'insegnamento», proclama semplicemente che chiunque insegna secondo i principi dello Stato, o, più esattamente, come vuole il potere dello Stato, è nel suo diritto. Anche la *concorrenza* è pure sottomessa al «come vuole lo Stato»: se il clero, per esempio, non vuole ciò che esige lo Stato, si esclude da se stesso dalla concorrenza (come, per esempio, è avvenuto in Francia). I limiti che lo Stato pone necessariamente ad ogni concorrenza sono chiamati la «vigilanza e l'alta direzione dello Stato». Col fatto stesso di mantenere la libertà d'insegnamento in determinati limiti, lo Stato stabilisce fin dove può arrivare la libertà di pensiero, perchè le genti nella quasi totalità dei casi si abituano con facilità a non pensare diversamente dai loro maestri.

Ascoltate ciò che dice il ministro Guizot (1.): « La

« grande difficoltà dei nostri tempi è *la direzione, la domi-*

« *nazione degli spiriti*. Voi ben lo sapete, e il clero stesso e

« lo sa : la Chiesa, questo grande corpo spirituale, non può ,

« più bastare oggi a tale destinazione. All'Università spet

« ta ora tale compito. Lo Stato ha bisogno che un possen

« te corpo laico (l'Università), il quale derivi il proprio

« potere da esso Stato, eserciti sulla gioventù quell'in

« fluenza morale che s'informa all'ordine, alle norme, e

« senza le quali... ecc. — È nostro dovere, essendo al

« *Governo*, di vegliare affinché... La *carta* vuole la liber

« tà di pensiero e la libertà di coscienza ». Dunque il ministro impone la

« direzione e la dominazione dello spirito » in favore della libertà del pensiero e della coscienza!

Il Cattolicesimo chiama il candidato dinanzi al tribunale della Chiesa; il Protestantismo lo chiama dinanzi a quello del Cristianesimo biblico. Il progresso non ha davvero fatto un passo tanto lungo se lo chiama davanti al tribunale della Ragione, come, per esempio, desidera B. Ruge... Che *l'autorità sacra* sia la Chiesa, la Bibbia o la Ragione (alla quale d'altronde già si richiamavano Lutero ed Huss) poco importa; in ciò non vi è differenza essenziale, poichè rimane l'autorità sacra.

La « questione dei nostri tempi » non sarà mai solubile fino a tanto che vien posta così: « La legittimità ha essa la propria fonte in una generalità qualsiasi o nel solo individuo? E la generalità (Stato, Leggi, Costumi, Moralità, ecc.) o l'individualità che autorizza? » Domande oziose! Il problema non è solubile, e non sarà risolto, se non quando si tralascerà di preoccuparsi di « autorizzazione », e si muoverà guerra risolutamente ai « privilegi ». — Una libertà d'insegnamento « ragionevole » la quale « non riconosce che la coscienza della ragione », non ci condurrà alla mèta; noi abbiamo invece molto più bisogno di una libertà d'insegnamento *egoista*, conforme ad ogni individualità, in virtù della quale *io* posso rendermi *comprensibile*, e manifestarmi senza alcun impedimento. Che io mi renda « *intelligibile* », in ciò sta la sola « ragione », benchè sembri irragionevole; se io mi faccio comprendere e se nello, stesso tempo comprendo me stesso, gli altri godranno di me come ne godo io, e mi consumeranno come io consumo me stesso.

Che cosa si guadagnerà nel veder oggi l'*io* ragionevole libero come fu libero altre volte l'*io* credente, legale, morale, ecc.? Questa libertà è dessa la *mia* libertà?

Se io sono libero solo quale « essere ragionevole », è il ragionevole o la ragione che è libero in me; ora, questa libertà della ragione, o libertà di pensiero, è sempre stato l'ideale del mondo cristiano. Si volle rendere libero

il pensiero, e — (come abbiamo già detto, il credere è pensare, così come il pensare è credere) — coloro che pensano, cioè tanto quelli che credono quanto quelli che ragionano, dovendo essere liberi, per gli altri la libertà era impossibile. Ma la libertà di coloro che pensano è la «libertà dei figli di Dio», è la più inesorabile gerarchia, o dominazione del pensiero; poichè *io* soccombo sotto il pensiero. Se i pensieri sono liberi, io sono da essi dominato, e non ho su di loro alcun potere: divento il loro schiavo. Ma io voglio godere il pensiero; voglio essere pieno di pensieri e in pari tempo essere libero di pensieri: io voglio essere libero di pensieri: non voglio la libertà del pensiero.

Per farmi comprendere e per comunicare con gli altri uomini, io non posso far uso che di mezzi *umani*, dei quali dispongo perchè, oltre ad essere *io*, sono anche uomo. E, in realtà, quale uomo, io non ho che dei pensieri, mentre, quale *io*, sono inoltre senza pensiero. Fino a tanto che non ci si può liberare da un pensiero, non si è che uomo, schiavo del *linguaggio*, questa produzione degli, uomini, questo *tesoro* del pensiero umano. Il linguaggio, la «parola», esercita su di noi la più spaventosa tirannia, perchè guida verso di noi una folla di *idee fisse*. Esamina te stesso nel momento preciso in cui stai pensando e ti accorgerai che non puoi avanzare, se non restando ad ogni istante senza pensiero e senza parola. Non è solamente durante il sonno che tu sei senza pensiero nè parola; ma anche nei momenti di profonda meditazione ti trovi in quelle precise condizioni; ed è proprio allora che tu sei te stesso. E soltanto per quell'assenza di pensieri, per quella «libertà di pensare» misconosciuta, o liberazione del pensiero, tu appartieni a te stesso: grazie ad essa tu giungerai a usare il *linguaggio* quale tua proprietà.

Se il pensiero non è il mio pensiero, esso non è che un filo dipanato di una grande matassa di pensieri: è una bisogna di schiavo, di «schiavo della parola». Il principio del *mio* pensiero non è un pensiero, bensì la mia individualità; quindi io sono ad un tempo principio e mèta, e tutto il suo corso non è che il corso del godimento di me stesso. Il principio del pensiero assoluto o libero è, al contrario, lo stesso libero pensiero, e il tutto sta nella dura bisogna di far risalire questo principio alla suprema primordiale astrazione (per esempio, l'Essere). E quando si è afferrato il filo di questa astrazione o di questo pensiero iniziale, non resta più che tirarlo perchè tutta la matassa si sciolga.

Il pensiero assoluto è il fatto dello spirito umano; e lo spirito umano è uno Spirito santo. Perciò questo modo di pensare appartiene ai preti; essi soli hanno l'«intelligenza» e il senso dei «supremi interessi dell'umanità»,

dello «Spirito».

Le verità sono per il credente un fatto compiuto; per il libero pensatore esse sono cose che devono ancora essere decise. Per quanto il pensiero assoluto si sia sbarazzato da ogni credulità, il suo scetticismo ha dei limiti; e gli resta ancor sempre la fede nella verità, nello spirito santo. Ma ogni pensiero che non pecca contro lo Spirito Santo è una credenza superstiziosa, è una fede negli spiriti e nei fantasmi.

Io non posso disfarmi tanto del pensiero quanto della sensazione; nè dell'attività dello spirito, nè di quella dei sensi. Allo stesso modo che il sentire è il nostro senso delle cose, così il pensare è la nostra visione delle essenze (pensieri). Le essenze esistono in tutto ciò che è sensibile, e particolarmente nel «verbo». — Il potere delle parole succede a quello delle cose: prima si era soggiogati con le verghe; più tardi con la convinzione. La potenza delle cose è vinta dal nostro coraggio, dal nostro spirito; contro la potenza di una convinzione, d'una parola, dunque, la tortura e la spada perdono ogni loro *superiorità* e tutta la loro forza. Gli uomini convinti sono dei preti che resistono alle insidie di Satana.

Il Cristianesimo non ha tolto alle cose di questo mondo che il loro fascino; ma ci ha lasciati sotto il loro dominio. Allo stesso modo io agisco verso le verità e la loro potenza: io voglio innalzarmi al disopra di esse e sottrarmi al loro dominio: io sono il solo *vero* come sono il *soprasensibile*. Le verità mi sono indifferenti, come tutte le altre cose: esse non attirano i miei sguardi, nè suscitano il mio entusiasmo. Non vi è alcuna verità, sia essa il Diritto, la Libertà, l'Umanità, ecc., che abbia una esistenza indipendente da *me*, e davanti alla quale io debba inchinarmi. No: esse sono delle *parole*, null'altro che parole; come per il Cristiano tutte le cose non sono che «vanità». Nelle parole e nelle verità (ogni parola è una verità, e, come Hegel sostiene, non è possibile *dire* una menzogna) non vi è affatto salute per *me*; così come non vi è salute, per il cristiano, nelle cose e nelle vanità. Come le ricchezze di questo mondo, così

anche le verità non possono rendermi felice. Il tentatore non è più Satana, ma lo Spirito; e questi non ci seduce più per mezzo delle ricchezze del mondo, ma con i suoi pensieri, con il «fascino dell'idea».

Dopo i beni del mondo, tutti i beni sacri devono pure essere deprezzati.

Le verità sono delle frasi, delle espressioni, delle parole: connesse le une alle altre esse formano la logica, la scienza, la filosofia.

Io adopero le verità e le parole per pensare e per parlare, come impiego degli alimenti per nutrirmi: senza di quelle e senza di questi, io non posso nè pensare, nè parlare, nè mangiare. Le verità sono i pensieri degli uomini tradotti in parole, ed è appunto per ciò che esse non hanno maggiore esistenza delle altre cose, quantunque non esistano che per lo spirito o per il pensiero. Esse sono delle produzioni degli uomini, delle creature umane; se si ritengono per rivelazioni divine, mi diventano estranee, e benchè mie proprie creature, si allontanano da me appena compiuto l'atto della loro creazione.

L'uomo cristiano è colui che ha fede nel pensiero; colui che crede alla sovranità dei pensieri e vuole attuare il regno di dati pensieri che chiama «principi». È bensì vero che molti fanno subire ai pensieri una prova preliminare e non ne eleggono alcuno per padrone, senza prima averlo sottoposto alla critica; ma costoro assomigliano al cane che odora le persone per sentire il «suo padrone»: essi si rivolgono sempre ai pensieri *regnanti*. Il Cristiano può riformare e sconvolgere indefinitamente le idee che dominano da secoli; e può anche distruggerle; ma ciò sarà sempre per tendere verso un nuovo «principio», un nuovo padrone; sempre innalzerà una più sublime o più «profonda» verità, sempre fonderà un nuovo culto; sempre proclamerà qualche nuovo Spirito chiamato alla sovranità e stabilirà una nuova *legge* per tutti.

Fino a tanto che rimarrà sia pure una sola verità cui l'uomo deve sacrificare la propria vita e le proprie forze, perché uomo, egli è sempre asservito a una norma, ad una dominazione, ad una legge, ecc.: è servo. L'Uomo, l'Umanità, la Libertà sono delle verità di questo genere.

Al contrario, si deve dire: Se tu vuoi continuare a occuparti dei pensieri, fa pure; sappi solo che se tu vorrai riuscire a qualche cosa di considerevole, devi

prima risolvere una folla di problemi difficili; perchè senza essere prima venuto a capo di essi tu non potrai andare molto lontano. Sappi dunque che non è niente affatto un dovere o una vocazione per te occuparti di pensieri (idee, verità): se, nonpertanto, lo desideri, sarà bene che ti siano di ammaestramento i vani sforzi che altri hanno già prodigato per smuovere sì pesanti oggetti.

Quindi, colui che vuole pensare s'impone, coscientemente o incoscientemente, un compito; ma questo compito non è per lui un obbligo, perchè nessuno ha il *dovere* di pensare o di credere. A costui si può dire: tu non approfondisci le cose; in breve, tu non sai renderti completamente padrone di ciò che vuoi. Ma d'altra parte, qualunque sia il punto da te raggiunto, tu sei sempre arrivato alla metà del tuo compito, perchè nessuna vocazione ti costringe ad andare più oltre, e tu sei libero di fare come vuoi e come puoi. Così è del pensiero, come di tutte le altre cose, che puoi abbandonare a tuo piacimento. Allo stesso modo, allorchè tu non puoi *credere* ad una cosa, non devi costringer te stesso a credere in essa e occupartene come se fosse un sacro articolo di fede, così come fanno i teologi e i filosofi: tu puoi arditamente disinteressartene e allontanarla. Gli spiriti religiosi taceranno certamente questo tuo disinteresse di «poltroneria, pigrizia, irriflessione, apatia»; ma non preoccuparti di tali sciocchezze. Nessun «interesse supremo dell'umanità», nessuna «santa causa» è degna che tu la serva e che te ne occupi *per amore di essa*; tu devi ricercare il suo valore soltanto in ciò che essa *vale per te*. Ricordati della parola biblica: «Siate come i bambini»; essi non conoscono interessi sacri e non hanno alcun concetto d'una «buona causa». Ma sanno però molto bene ciò che vogliono; e si adoperano con, tutte le loro forze per poter giungere alla realizzazione dei loro desideri.

Tanto il pensare quanto il sentire non potranno mai cessare. Ma la potenza dei pensieri e delle idee, la dominazione delle teorie e dei principî, l'impero dello Spirito, in una parola, la *Gerarchia*, durerà fino a tanto che i suoi preti — cioè i teologi, i filosofi, gli uomini di Stato, i liberali, i maestri di scuola, i servi, i genitori, i figli, gli sposi, Proudhon, George Sand, Bluntschli, ecc., ecc. — non potranno pontificare. La Gerarchia durerà fino a tanto che si crederà nei principî e che se ne farà argomento di critica; poichè la critica, anche la più corrosiva, quella che distrugge tutti i principî ammessi, agisce, dopo tutto, in nome di *un principîo*.

Chiunque critica; ma i criteri differiscono; si cerca affannosamente il «vero» criterio. Questo vero criterio è la prima ipotesi. Il critico procede da un assioma, da una verità, da una credenza: queste non sono creazioni del critico, ma del dogmatico; esse sono ordinariamente tolte di sana pianta alla cultura dei tempi, come, per esempio, «la libertà», «l'umanità», ecc. Non è il critico che ha «scoperto l'Uomo»; l'«Uomo» è stato solidamente stabilito quale verità dal dogmatico; e il critico, che può d'altronde essere la stessa persona, crede a questa verità, come in un articolo di fede. E in virtù di questa fede, ossessionato da essa, che egli critica.

Il segreto della critica è sempre una «verità»: tale è il mistero della sua forza.

Tuttavia io faccio una distinzione tra la critica *officiosa* e la critica *propria* o egoista. Se io critico movendo dall'ipotesi d'un Essere supremo, la mia critica serve a questo Essere e si esercita in suo favore; se sono ossessionato dalla fede in uno «Stato libero», critico tutto ciò che ad esso si riferisce, dal punto di vista della sua concordanza e della sua convenienza, perchè io *amo* quello Stato. Se sono un critico religioso, dividerò tutte le cose in due classi, la divina e la diabolica; e la natura mi apparirà o sulla traccia di Dio o su quella del Diavolo — da ciò derivano le denominazioni: Gottesgabe (Dono di Dio), Gottesberg (Montagna di Dio), Teufelskanzel (Pulpito del Diavolo), ecc. —; gli uomini si divideranno in fedeli ed infedeli. Se il critico crede nell'Uomo, egli distinguerà tutti gli uomini in Uomini e in Non-uomini.

La critica è stata fino al presente un'opera di amore, perchè noi l'abbiamo sempre e in ogni tempo esercitata per amore di qualche essere. Tutta la critica officiosa è un prodotto dell'amore, una ossessione, e obbedisce al precetto del Nuovo Testamento: «Esaminate tutte le cose e ritenere ciò che è *buono*». Il «buono» è la pietra di paragone, il criterio. Il *buono*, sotto mille nomi e mille forme, è sempre rimasto l'ipotesi, il punto d'appoggio dogmatico della critica — l'*idea fissa*.

Il critico presuppone ingenuamente la «verità» e, mettendosi al lavoro, la cerca, convinto che la si deve ancora trovare. Egli vuole scoprire la verità, e basa le sue ricerche su quel «buono» cui abbiamo poc'anzi accennato.

L'ipotesi, la supposizione, non è che il fatto di formulare un *pensiero* o di pensare una data cosa prima di ogni altra; movendo da questo *pensiero*, si penserà in seguito e tutto il resto, cioè si farà di esso la base fondamentale di ogni critica. In altri termini, ciò vuol dire che il pensiero deve incominciare da qualche cosa di già pensato. Se il pensiero incominciasse realmente, invece di essere cominciato, esso sarebbe un soggetto, un agente dotato di attività propria, come, per esempio, la pianta di già ne è uno; in questo caso, non si potrebbe evidentemente negare che il pensiero deve incominciare da se stesso. Ma è precisamente la personificazione del pensare che è l'origine di innumerevoli errori. Gli Hegeliani si esprimono sempre come se il pensiero pensasse ed agisse: essi ne fanno lo «spirito pensante», cioè il pensiero personificato, il pensiero divenuto fantasma. Il Liberalismo critico, da parte sua, vi dirà: «la Critica» fa questo o quest'altro; oppure: «la coscienza» giudica in questo o in quest'altro modo. Ma se voi tenete il pensiero per ciò che agisce personalmente, questo pensiero stesso dovrà essere supposto; se voi tenete la Critica per agente, è sempre un pensiero che deve esserne la premessa. Il pensiero e la Critica, per essere essi stessi attivi, dovrebbero essere l'ipotesi stessa della loro attività, poichè non potrebbero essere attivi senza esistere. E il pensiero, quale «supposto», è un pensiero fisso, un *dogma* ne risulta che il pensiero e la Critica non potrebbero procedere che da un *dogma*, cioè da un pensiero, da una idea fissa, da una ipotesi.

Così siamo quindi costretti a ritornare ancora una volta su ciò che abbiamo precedentemente detto, e cioè, che il Cristianesimo consiste nell'evoluzione d'un mondo di pensieri; che esso è, insomma, la vera «libertà di pensiero», il «libero pensiero», il «libero Spirito». La «vera» Critica, che io chiamo «ufficiosa», è per la stessa ragione la «libera» Critica, e al pari di questa appunto essa non è la *mia proprietà*.

Altrimenti invece è se ciò che è tuo non diviene un *essere per sè*, non è personificato, nè si muta in uno «spirito» indipendente da te. Il tuo pensiero non ha per ipotesi il «pensiero», ma *te stesso*. Con esso, dunque, tu ti sei supposto? Sì; ma non son io che *mi suppongo*, bensì è il mio pensiero. Io sono prima, del mio pensiero. Ne segue quindi che nessun *pensiero* precede il mio pensiero; e che, insomma, il mio pensiero non ha *ipotesi*. Perchè se io sono una supposizione in rapporto al mio pensiero, questa supposizione non è l'opera

del *pensiero*; essa non è *sub- pensata*; ma è la *posizione* stessa del pensiero, e il suo *possessore*; perciò essa prova semplicemente che il pensiero non è che una *proprietà*; cioè che non esiste nè «pensiero in sè», nè «spirito pensante».

Questa inversione del modo abituale di considerare le cose potrebbe sembrare una artificiosità fatta di astrazioni, tanto vana che coloro stessi contro i quali essa è rivolta non vorrebbero neanche accingersi a confutarla; ma le conseguenze pratiche che derivano da essa sono gravi.

La conclusione che ne traggo, dunque, è che non l'Uomo è la misura di tutte le cose, bensì *Io* sono tale misura. Il critico officioso ha di mira un altro essere, un'idea che vuole servire; perciò sacrifica al suo Dio una ecatombe di falsi idoli. Quello che egli fa per amore di questo essere non è che un'opera d'amore. Ma *Io*, quando critico; non ho soltanto di mira il mio scopo; ma mi procuro inoltre un piacere, mi diverto secondo il mio gusto: seguendo ciò che mi conviene, io mastico la cosa o mi limito a respirare il profumo.

La differenza che corre tra i due concetti risulta ancora più evidente allorquando si constata che la critica officiosa, benchè guidata dall'amore, crede di servire alla cosa stessa.

Non si vuole rinunciare alla «Verità», e la si ricerca incessantemente. Ma non è forse questa verità l'«*être supreme*» (1. In francese nel testo. (n. d. t.)). Se la «vera Critica» dovesse perdere la fede nella verità non le rimarrebbe che buttarsi in un burrone e finirla. Tuttavia la verità altro non è che, un *pensiero*, ma non un pensiero semplicemente. Essa è il pensiero che aleggia sopra tutti gli altri; è il pensiero *irrefutabile*; è il Pensiero stesso, quello che santifica tutti gli altri, la consacrazione dei pensieri, il Pensiero «assoluto», «sacro». La verità vivrà anche quando tutti gli Dèi se ne saranno andati; poichè non è che per servirla e per amor suo che si abatterono tutte le divinità e, più tardi, finalmente, anche Dio stesso fu abbattuto. «La Verità» continua a risplendere allorchè il mondo degli Dèi è precipitato nelle tenebre, poichè essa è l'anima di quel mondo tramontato: è la divinità stessa.

* * *

Io voglio rispondere alla domanda di Pilato: «Che cosa è la Verità?». — La

verità è il libero pensiero, la idea libera, lo spirito libero; la verità è ciò che è libero in rapporto a te; quello che non appartiene a te e che non è in tuo potere. Ma la verità è pure ciò che non ha esistenza in sè, ciò che è impersonale, irreale e incorporeo; la verità non può manifestarsi come tu ti manifesti; essa non può muoversi, nè mutarsi, nè svilupparsi; la verità attende e riceve ogni cosa da te, e non esiste che per te, poichè essa non esiste che nella tua mente. Tu ne convieni che la verità è un pensiero, ma non ammetti che ogni pensiero sia vero; tu dici, per esprimermi con le tue parole, che ogni pensiero non è veramente e realmente un pensiero. E da che cosa riconosci tu il vero pensiero o il pensiero vero? Dalla *tua impotenza*; cioè da ciò che u non hai alcun potere su di esso. Se esso ti avvince, ti entusiasma e ti trascina seco, tu lo tieni per vero. Il dominio che ha su di te è per te la prova della sua verità; allorchè ti possiede e tu ne sei ossesso, sei contento, poichè hai trovato il tuo signore e padrone. Quando tu cercavi la verità, a che cosa aspirava il tuo cuore? A un *padrone*! Tu non tendevi verso la *tua potenza*, bensì verso un potente che tu dovevi adorare («adorate il Signore, nostro Dio»). La verità, mio caro Pilato, è il padrone; e tutti coloro che cercano la verità cercano e glorificano il Signore. Dov'è, il Signore? Dove, se non nella tua testa? Esso non è che spirito, e dovunque tu credi di scoprirlo, non scorgi che un fantasma: il Signore non è che un pensiero umano; furono il tormento e l'angoscia del Cristiano, il quale voleva rendere visibile l'invisibile e dare un corpo allo spirito, che generarono questo fantasma e la conseguente spaventevole miseria che è il timore degli spettri.

Fino a tanto che tu credi alla verità non credo a te stesso; e tu sarai sempre un *servo*, un *uomo religioso*. Tu solo sei la verità, o, piuttosto, tu sei più che la verità; perchè essa non esisterebbe senza di te. Senza dubbio, tu pure cerchi la verità, tu pure «critichi», ma non ti preoccupi di una «verità superiore», cioè di una verità che sta al disopra di te, e non critichi secondo il concetto di una tale verità. Tu ti rivolgi ai pensieri e alle rappresentazioni come a fenomeni del mondo esteriore solo per uniformarli al tuo gusto, renderli comprensibili e appropriarteli; tu non vuoi che rendertene padrone e divenire il loro possessore; tu vuoi orientarli e sentirli in te stesso; e li trovi *veri*, li vedi sotto il loro vero aspetto, e, solo quando non possono più sfuggirti, quando cioè più nulla in loro rimane di incompreso, di inafferrabile, quando sono caduti in tuo dominio, li *godi* e sono tua *proprietà*. Se avvenisse che essi sfuggissero di nuovo al tuo

dominio, ciò sarà il segno della loro falsità, e nel medesimo tempo della tua impotenza. Poichè è dalla tua impotenza che risulta la loro potenza; e la tua umiltà determina la loro esaltazione. La loro verità sei tu; è il nulla che tu sei per essi e nel quale essi si dissolvono; la loro verità è la loro *nullità*.

Solo quando questi spiriti, le verità, sono divenuti mia proprietà, mi lasciano tranquillo; e perchè essi siano reali, bisogna che, tolti alla loro esistenza miserevole, essi diventino mia proprietà, e non si possa più dire: «La verità si svolge, governa, trionfa, ecc.». La verità non ha mai trionfato; essa è sempre stata lo *strumento* della mia vittoria — come la spada («la spada della verità»). La verità è una cosa morta: è una lettera, una parola, una materia che io posso impiegare. Ogni Verità è per se stessa un cadavere; se essa vive è in grazia mia, cioè secondo la misura della mia propria vitalità: come un mio polmone. Le verità sono come il buon seme o il cattivo: sono esse buone, sono esse cattive? A me solo spetta il decidere.

Gli oggetti non sono altro che dei materiali che io metto in opera. Dovunque allungo la mano, afferro una verità che adatto a me stesso. La verità mi appartiene, e non ho alcun bisogno di desiderarla. Io non mi propongo di mettermi al servizio della verità; essa non è che un alimento per il mio cervello pesante; come la patata è un alimento per il mio stomaco digerente; come è l'amico per il mio cuore socievole. Fino a tanto che io ho voglia e forza di pensare, ogni verità mi serve per quel tanto che mi è possibile. La verità è per me quello che la mondanità, è per i Cristiani: «vana e frivola». Essa ha lo stesso diritto di esistere come le cose del mondo continuano ad esistere benchè il Cristiano abbia dimostrato la loro nullità; ma essa è vana perchè il suo *valore* non è *in essa*, bensì *in me*. Per se stessa, la verità non ha valore: essa è una *creatura*.

Con la vostra attività create innumerevoli opere; voi avete mutato la figura della terra, edificando dovunque monumenti umani; allo stesso modo, dunque, in virtù del vostro pensiero, potete scoprire innumerevoli verità, e noi ve ne saremo riconoscenti. Ma io non acconsentirò mai a rendermi schiavo delle vostre nuove macchine; vi aiuterò a metterle in azione solo per il mio proprio uso: così io userò, è vero, delle vostre verità, ma non mi lascerò impiegare da esse e per esse.

Tutte le verità che stanno *al disotto* di *me* sono le benvenute; ma le verità *al disopra* di *me*, verità alle quali devo *piegarmi*, io non le riconosco. Non esiste alcuna verità al disopra di me, perchè al disopra di *me* non vi è nulla. Nè la mia essenza, nè l'essenza dell'Uomo, sono superiori a *me*! Nulla: nulla v'è al di sopra di *me*, sebbene io non sia che una «goccia nel mare», un essere «infimo»!

Voi credete di far prova d'un'abilità straordinaria quando affermate arditamente che non esiste la «Verità assoluta», perchè, dite, ogni epoca ha la propria verità. Tuttavia ammettendo che ogni epoca abbia avuto la sua verità, create con ciò appunto una «verità assoluta», una verità la quale non manca ad alcuna epoca, perchè ciascuna possiede una *verità*, qualunque essa sia. O intendete invece dire che in tutti i tempi si è pensato e, per conseguenza, si sono avuti dei pensieri e delle verità, che mutarono poi da un'epoca all'altra? No; si deve dire che ogni epoca ebbe la sua «verità di fede»; e infatti non ci fu epoca nella quale non si sia riconosciuta una «verità suprema» davanti alla quale gli uomini si credevano obbligati ad inchinarsi come ad una «maestà sovrana». Ogni verità, è l'idea fissa dell'epoca che l'ha prodotta; e allorchè arriva il giorno in cui si trova un'altra verità, la si scopre appunto perchè se ne cercava una nuova: non si fa che riformare e mettere a nuovo la propria follia. Perchè gli uomini volevano essere «inspirati» da una idea; volevano essere dominati — posseduti da un pensiero. L'ultimo prodotto di questa dinastia è la «nostra essenza», ovvero l'«Uomo».

Per ogni libera critica, il criterio era un pensiero per la critica *propria*, egoista, il criterio è l'io, l'io indefinibile, e per conseguenza l'impensabile (perchè il pensato è sempre esprimibile, atteso che parola e pensiero coincidono). È vero, ciò che è mio; è falso, quello di cui sono la proprietà: vero, per esempio, è l'associazione; falsi sono lo Stato e la Società. La critica «vera e libera» lavora per instaurare la dominazione logica d'un pensiero, d'un'idea, d'uno spirito; la critica «propria» non lavora invece che per il mio *godimento*. In ciò, essa si accorda — e noi non vogliamo risparmiare questa «onta» — con la critica animale dell'istinto. Per me, come per l'animale, non vedo nella «cosa» che me stesso e null'altro. *Io* sono il criterio della verità; ma non sono un'idea: io sono più che un'idea, perchè oltrepasso ogni formula. La *mia* critica non è «libera», libera in rapporto a me stesso; essa non è una

critica «officiosa», al servizio di un'idea: essa mi è *propria*.

Il «vero critico», o critico umano, cerca col suo esame ciò che *conviene* all'Uomo, al vero Uomo: con la critica *propria*, egoista, invece, tu analizzi se le cose *tí* convengono.

La Critica «libera» s'occupa di idee; perciò essa è sempre teoretica. Qualunque sia la lotta che muove contro le idee, non se ne può tuttavia sbarazzare. Essa si dibatte contro i fantasmi, e ciò non può fare, del resto, che considerandoli come tali. Le Idee alle quali essa si attiene non possono mai scomparire interamente: il soffio, dell'alba del nuovo giorno non ha il potere di metterle in fuga.

Il critico può, è vero, giungere all'atarassia contro le idee; non mai a liberarsene: cioè non riuscirà mai a comprendere che nulla v'ha di superiore all'uomo *corporeo*, nè l'umanità, nè la libertà. Egli sarà sempre ossessionato dalla «vocazione» dell'uomo, dell'«umanità». E se questa idea dell'umanità rimane sempre irrealizzabile, è precisamente perchè è e deve rimanere «idea».

Ma se, al contrario, io concepisco l'idea come la *mia idea*, essa si trova per ciò solo già realizzata, atteso che *io* sono la sua realtà: la sua realtà consiste in ciò che *Io*, il corporeo, la posseggo.

Si dice che nella storia universale si realizza l'idea della Libertà. Quest'idea diventa, al contrario, reale non appena che un uomo la pensa; e la sua realtà rimane appunto fino a tanto che *io* la penso o che l'*ho*. Non è l'idea della Libertà che si sviluppa, ma sono gli uomini; i quali sviluppandosi, sviluppano pure naturalmente i propri pensieri.

Riassumendo: il critico non è ancora *proprietario*, perchè combatte nelle idee delle potenze straniere; proprio allo stesso modo che il Cristiano non è proprietario delle Sue «cattive passioni» fino a tanto che cerca di vincerle: per colui che combatte il vizio, il vizio non *esiste*.

Il critico rimane soggiogato dalla «libertà di giudizio», dalla libertà dello spirito; e lo spirito acquista veramente la sua libertà allorchè si occupa della pura, della vera idea: tale è la libertà di pensare, la quale non può essere senza pensieri.

La critica non fa che abbattere un'idea per mezzo di un'altra: per esempio, quella del privilegio con quella dell'umanità; o quella dell'egoismo con quella del disinteresse.

Insomma, è il principio del Cristianesimo che rimaste, nel suo finire, con la critica, poichè per entrambi l'«egoismo» è il nemico. Non Io, l'unico, ma l'idea, l'astrazione, dev'essere sopra ogni altra cosa.

La guerra dei preti contro l'*egoismo* e dei religiosi contro i mondani, costituisce tutto il contenuto della storia cristiana. Nella critica contemporanea, questa guerra si fa universale, e il fanatismo si completa. Bisogna bene che viva, ed esali tutto il suo furore prima di scomparire!

* * *

Che cosa m'importa se ciò ch'io penso e faccio sia cristiano? Che sia umano o inumano, liberale o illiberale, dal momento che esso mi conduce alla mèta verso cui aspiro, dal momento che trovo in ciò la mia soddisfazione? Attribuitegli pure tutti i predicati che volere: io me ne rido.

Può darsi che io pure debba difendermi dai pensieri concepiti solo pochi istanti prima, e anche che muti bruscamente il mio modo d'agire; ma ciò non è perchè questi pensieri o queste azioni non siano conformi al Cristianesimo: non è perchè contrastano con gli eterni diritti dell'Uomo o

perchè si allontanano dall'idea dell'Umanità; no — ma è invece perchè essi non sono più conformi a *me* — perchè non mi procurano più un intero godimento, e dubito di loro, : — insomma è perchè non mi piace più agire come avevo deciso.

Allo stesso modo che il mondo, divenendo mia proprietà, è pure divenuto un *materiale* di cui io faccio ciò che voglio, così anche lo spirito deve, quale mia proprietà, ridiscendere allo stato di *materiale* dinanzi al quale io non mi sento più pervaso da alcun sacro terrore. D'ora innanzi io no fremerò più per nessun pensiero, per quanto temerario o «diabolico» possa sembrare, poichè, per poco che esso mi diventa importuno e spiacevole, la sua fine è in mio potere; neanche dinanzi a qualunque atto che racchiude in sè lo spirito di empietà, d'immoralità o d'ingiustizia, mi arresterò tremando; proprio come San

Bonifacio, il quale non fu trattenuto da alcun scrupolo religioso nell'abbattere le sacre querce dei pagani. Siccome tutte le cose del mondo sono divenute varie, vani devono divenire anche i pensieri dello spirito.

Nessun pensiero è sacro, poichè nessun pensiero è una «devozione»; nessun sentimento è sacro (non vi è il sentimento sacro dell'amicizia, nè il santo amor materno, ecc.); nessuna fede è sacra. Pensieri, sentimenti, credenze, sono *revocabili* come una mia proprietà, proprietà *precaria*

che io posso distruggere appunto perchè sono io che la creo.

Il Cristiano può essere spogliato di tutte le cose od oggetti; può perdere le persone più teneramente amate o qualunque altro «oggetto» del suo amore, senza per questo disperare di se stesso: cioè, nel senso cristiano, del suo spirito, della sua anima. Allo stesso modo il proprietario dei pensieri può respingere lontano da sé tutti quei pensieri che furono un tempo cari al suo spirito ed entusiasmarono il suo zelo; e tuttavia può «riguadagnare le mille volte» ciò che ha perduto perchè egli, il creatore, rimane.

Incoscientemente e involontariamente noi tendiamo tutti all'individualità. Sarebbe alquanto difficile trovare uno solo tra di noi che non abbia abbandonato qualche sentimento sacro, qualche santo pensiero o qualche santa credenza; ma non incontreremmo alcuno che non potesse ancora liberarsi dell'uno o dell'altro dei propri pensieri sacri. Ogni qual volta che moviamo guerra a una convinzione, procediamo dall'opinione che noi siamo capaci di cacciare, per così dire, l'avversario dalle trincee del proprio pensiero. Ma ciò che io faccio incoscientemente, non lo faccio che a mezzo; perciò dopo ogni vittoria riportata su una credenza, ridivento il prigioniero (l'ossesso) d'una nuova credenza, la quale mi sottometterà interamente al suo *servizio* essa farà di me un fanatico della Ragione quando avrò cessato di entusiasarmi per la Bibbia; o un fanatico dell'Umanità, quando sarò stanco di combattere per il Cristianesimo.

Proprietario dei miei pensieri, proteggerò, certo, la mia proprietà, col mio scudo; così come proprietario delle cose, non permetterò ad alcuno di toccarle. Ma in pari tempo accoglierò indifferente l'esito della lotta, e sorriderò deporrò il mio scudo sul cadavere dei miei pensieri e della mia fede, e, benchè vinto,

sorridendo trionferò. Qui sta appunto il segreto della cosa. Per lasciare che le genti si struggano a loro piacimento alle spalle delle piccole miserie degli uomini, basta possedere dei «sentimenti elevati»: ma lasciarle che si divertano con tutti i «grandi pensieri» con i «sentimenti sublimi» il «nobile entusiasmo» e la «santa fede», ciò solo vale a dimostrare che io sono ormai il proprietario di ogni cosa.

Alla sentenza cristiana: «Noi siamo tutti peccatori» io oppongo questa: «Noi siamo tutti perfetti». Perchè noi siamo ad ogni istante tutto quello che *possiamo* essere, e nulla ci obbliga ad essere qualche cosa di più. E siccome non trasciniamo con noi alcun difetto, anche il peccato è un non-senso. Mostratemi ancora dunque un solo peccatore in un mondo in cui nessuno avrà più *dovere* di ubbidire a qualche cosa di superiore a lui! Se io non voglio che soddisfare me stesso, non sarò più un peccatore, dato che non offendo in me alcuna «santità»; al contrario, se debbo essere religioso debbo compiacere a Dio; se debbo agire umanamente debbo soddisfare all'essenza dell'Uomo, all'idea dell'umanità, ecc. Colui che per religioso è «peccatore» per l'umanitario è «egoista». Ma, lo ripeto ancora una volta, io non debbo soddisfare alcuno. Che cos'è, dunque, l'«Egoista», questo *Diavolo moderno* che turba i sonni dell'Umanitarismo? L'Egoista, davanti al quale gli umanitari s'arrestano tremanti, è, come il Diavolo, un fantasma; è una fantasmagoria, frutto del loro cervello. Se essi non fossero eternamente ossessionati dalla vecchia antitesi del bene e del male, cui diedero rispettivamente il nome di «umano» e di «egoista», non avrebbero, per ringiovanirlo, fatto ribollire il «peccatore» incanutito nel calderone dell'«egoismo», adattandogli quindi l'abito vecchio con nuove rattoppature. Ma essi non potevano fare altrimenti, perché consideravano quale loro dovere l'essere «Uomini».

Noi siamo tutti perfetti; e non esiste sulla terra un solo uomo che sia peccatore. Come vi sono dei pazzi i quali si immaginano d'essere Dio— padre, Dio— figlio, o l'uomo della luna così formicolano gli insensati che si credono dei peccatori. Come i primi non sono ciò che si credono, così i secondi non sono peccatori. Il loro peccato è chimerico. Ma — mi si obietterà insidiosamente — la loro demenza, o la loro ossessione, non è forse peccato? No: la loro ossessione non è che, tutto ciò a cui essi poterono pervenire ed è il

risultato del loro sviluppo; così come la fede di Lutero nella Bibbia fu tutto ciò che egli aveva saputo produrre. Per l'uno è pronto il manicomio; per l'altro il Panteon o il Walhalla.

Non vi sono peccatori nè vi è egoismo peccatore!

Lasciami dunque in pace col tuo «amore per l'Uomo» Insinuati pure, o filantropo, per la porta socchiusa, negli «antri del vizio»; attardati in mezzo alla moltitudine della grande città: non vedi tu da per tutto peccati, peccati e peccati? Non piangi sull'umanità corrotta; non deplori il mostruoso risveglio dell'egoismo? Puoi tu osservare un ricco senza trovarlo inesorabile ed «egoista»? Tu puoi anche dichiararti ateo, ma nonpertanto rimani fedele al sentimento cristiano che «è più facile a un cammello passare per la cruna d'un ago che non al ricco d'essere *umano*». Quante persone hai incontrate che non siano state da te comprese nella «grande massa egoista»? Ah, il tuo amore per l'Uomo! In che cosa si risolve? Tu non vedi più che degli uomini indegni d'amore! E donde provengono essi? Dalla tua filantropia! Nella tua testa si è radicato il «peccatore», e per questo lo ritrovi o lo supponi da per tutto. Non chiamare gli uomini peccatori, ed essi non saranno tali; tu solo sei il creatore dei peccati; sei tu che, immaginandoti di amare gli uomini, li getti nel fango del peccato, distinguendoli in viziosi e virtuosi, umani e inumani; sei tu che li imbratti con la bava della tua ossessione. E siccome tu non ami *gli* uomini, ma l'Uomo, lo ti dico: tu non hai mai veduto un peccatore; tu l'hai sognato.

Il *mio* godimento è turbato dall'idea che io ho di dover servire ad un altro; perchè credo di avere dei doveri verso di lui, e mi credo chiamato al «sacrificio», all'«abnegazione», all'«entusiasmo». Ebbene, se io non servo più alcuna idea, alcun «essere superiore», va da sè che io non servirò più alcun uomo, salvo — in tutti i casi — *me* stesso. E così non è soltanto con l'essere o per l'azione, ma ancora per la coscienza che io sono l'*Unico*.

A te spettano ben maggiori cose che non al divino, all'umano, ecc.; a *te* spetta ciò che è *tuo*.

Considera te stesso più potente di tutto ciò che ti si vuol far diventare o essere, e sarai più potente; considerati più di quello che gli altri ti considerano,

e sarai di più.

Tu non sei semplicemente *votato* al divino e *autorizzato* all'*umano*; bensì tu sei *possessore* di ciò che è tuo; cioè di tutto ciò che avrai la forza di far tuo. Sei cioè *adatto* ad avere cose tue.

Si è sempre creduto di dovermi attribuire una destinazione a me estranea; ed è così che si giunse finalmente a esortarmi ad essere umano e ad agire umanamente, perchè Io e Uomo. Questo è il magico circolo cristiano. L'*io* di Fichte è pure un'astrazione, un essere a *me* estraneo, perchè questo *io* è di tutti, e ha solo dei diritti; di modo che esso è l'«io» e non Io. Ma Io, non sono un «io» fra tanti altri «io»: io sono il solo Io; io sono *Unico*. E i miei bisogni, le mie azioni, tutto in *me* è unico. E per la sola ragione che io sono l'*unico* faccio di ogni cosa la mia proprietà, in nessun altro modo che spiegando la mia attività e sviluppandomi. Non è quale Uomo che io mi sviluppo; ed io non sviluppo l'Uomo: sono *Io* che sviluppo *me stesso*. Questo è il senso dell'*Unico*.

III.

Der Einzige.

III.

L' UNICO.

L'era precristiana e la cristiana perseguono due finì opposti: la prima vuole idealizzare il reale; la seconda vuole realizzare l'ideale. L'una cercò lo «Spirito Santo»; l'altra la «glorificazione del corpo». Perciò la prima terminò con l'insensibilità in riguardo al reale, col «disprezzo del Mondo»; mentre la seconda si chiuderà con l'abbandono dell'ideale, col «disprezzo dello spirito».

Il contrasto tra il reale e l'ideale è inconciliabile; l'uno non potrà mai divenire l'altro: se l'ideale si mutasse in reale, non sarebbe più l'ideale; e se il reale diventasse ideale, sarebbe l'ideale e non più il reale. La contraddizione dei due termini non può essere risolta se non si annientano entrambi. È in questo *sì*, in questo terzo, che tale contraddizione si dissolverà; altrimenti, ideale e reale non si immedesimeranno mai. L'idea non può essere realizzata e resterà ancora idea; bisogna che come idea essa perisca. E la stessa cosa, quindi, deve avvenire per il reale.

Gli antichi rappresentano per noi i seguaci dell'idea; i Moderni quelli della realtà. Nè gli uni nè gli altri però sanno liberarsi dal contrasto che li tormenta e si limitano a sospirare ciascuno verso la loro mèta: gli Antichi aspirarono allo Spirito, e dal giorno in cui parve che il tanto atteso Spirito fosse finalmente apparso e che il desiderio del mondo antico fosse soddisfatto, ecco che i Moderni incominciarono ad aspirare alla realizzazione di questo Spirito; realizzazione che deve rimanere eternamente un «pio desiderio».

Il pio desiderio degli Antichi era la *santità*; quello dei Moderni è il *corporeo*. Ma, come l'Antichità doveva soccombere il giorno in cui i suoi voti furono esauditi (poichè essa non esisteva che per essi), così è impossibile giungere al *corporeo* senza uscire dal cerchio del Cristianesimo. Al soffio di purificazione o di santificazione che attraversò il mondo antico (abluzioni, ecc.) fa seguito e corrisponde la corrente

d'incarnazione che traversa il mondo cristiano: Dio si precipita in mezzo a questo mondo, si fa carne e vuole redimerlo; cioè compenetrarlo e riempirlo di se stesso; e siccome egli è l'«Idea» o lo «Spirito», si finisce (Hegel, per esempio) per introdurre in ogni cosa lo spirito e per dimostrare «che l'Idea, la Ragione è in tutto». A quello che gli Stoici del paganesimo proclamarono come il «Saggio» corrisponde nella cultura odierna l'«Uomo»: l'uno e l'altro due esseri *senza carne*. Il «saggio» irreal, questo «santo» incorporeo degli Stoici, è divenuto una persona reale e un «santo» corporeo nel Dio «che si è fatto carne»; ebbene, l'*Uomo irreal*, l'*io incorporeo*, diverrà reale nell'*lo corporeo* in *me*.

Al Cristianesimo è connessa la questione dell'«esistenza di Dio»: tale questione, sempre e incessantemente ripresa e dibattuta, prova che il desiderio dell'esistenza, della corporalità, della personalità, della realtà, era per i cuori angosciati causa di febbrili indagini e di costante preoccupazione, perchè non potevano mai trovare una soluzione soddisfacente a tale riguardo. Finalmente la questione dell'esistenza di Dio cadde, ma per rialzarsi tosto sotto una nuova forma, cioè nella dottrina dell'esistenza del «divino» (Feuerbach). Ma neanche il divino poté reggersi a lungo; e il suo ultimo rifugio, la realizzazione del «puramente umano», non potrà più offrirgli alcun asilo. Nessuna idea ha un'esistenza, perchè nessuna idea è suscettibile di corporalità. La controversia scolastica del Realismo e del Nominalismo non ebbe altro oggetto: in breve, questo problema che attraversa da un punto all'altro la storia cristiana non può trovare in essa la soluzione.

Il mondo cristiano si affatica per *realizzare* delle Idee nelle varie circostanze della vita individuale, in tutte le istituzioni e nelle leggi della Chiesa e dello Stato; ma queste Idee resistono sempre ai suoi tentativi, perchè in esse è sempre qualche cosa che non è possibile rendere corporeo (d'irrealizzabile); e per qualunque sforzo si faccia per renderle *corporee*, esse rimarranno quasi *senza realtà* tangibile.

«Il realizzatore» d'idee si cura delle realtà solamente quando queste realtà incarnano un'idea; perciò esamina instancabilmente se l'idea che deve essere il nocciolo d'ogni cosa sia insita in esse; indagando il reale egli indaga nello

stesso tempo l'idea, e constata se essa è, come egli crede, realizzabile, o se invece non è pensata da lui che a torto e per conseguenza irrealizzabile.

Quali *esistenze*, la Famiglia, lo Stato, ecc., non interessano più il Cristiano: i Cristiani non devono, come gli Antichi, sacrificarsi per queste «cose divine»; al contrario esse devono essere adoperate unicamente per far *vivere in esse lo Spirito*. La famiglia *reale* è divenuta indifferente, e una famiglia ideale (veramente reale) deve da quella nascere: famiglia santa, benedetta da Dio, o, secondo il concetto liberale, «ragionevole» o razionale. Per gli Antichi, la Famiglia, la Patria, lo Stato, ecc., erano cose *attualmente* divine; per i Moderni, esse attendono la divinizzazione, e non sono, sotto la loro forma presente, che colpevoli e terrestri: quindi debbono essere «redente»; e sarà questa redenzione che le farà realmente reali. In altre parole, non sono nè la Famiglia, nè lo Stato, ecc., il presente e il reale, ma il divino, l'idea; la questione però è di sapere se tale famiglia potrà divenire reale, per opera del «vero reale», dell'idea. L'individuo non ha, dunque, per compito di servire la famiglia come una divinità, bensì di servire il divino e di innalzare sino ad esso la famiglia non ancora divina; cioè di asservire ogni cosa all'idea, di inalberare su tutto il vessillo dell'idea e di spingere l'idea a una reale ed efficace attività.

Siccome tanto il Cristianesimo quanto l'Antichità hanno sempre avuto di mira il *divino*, l'uno e l'altra finiscono per ritrovarsi, benchè procedano da opposte vie, al medesimo punto. Al tramonto del Paganesimo il divino diventa *extramondano*; alla Fine del Cristianesimo, *intramondano*. Ma siccome l'Antichità non riuscì a porlo completamente fuori del mondo, ecco che non appena il Cristianesimo si accinge a questo compito, il «divino» è di nuovo assillato dal desiderio di compenetrare il mondo, che vuol «redimere». Ma se il Cristianesimo fa il divino *intramondano*, tuttavia esso non può certamente essere nel medesimo tempo il *mondano* stesso, perchè il cattivo, l'irrazionale, il fortuito, l'egoista, che sono il «mondano» nel senso cattivo della parola, sono e rimangono ostili e chiusi al divino. Il Cristianesimo incomincia con l'incarnazione di Dio che si fa uomo, e prosegue nella sua opera di conversione e di preparazione allo scopo di introdurre Dio in tutti gli uomini, in tutto l'umano, e di penetrare tutto dello Spirito. Egli vuole insomma preparare una sede allo «Spirito». Se

si pervenne alla fine a poter affermare il concetto dell'Uomo o dell' Umanità, con ciò si «eternizzò» di nuovo l'Idea: «L'uomo non muore!» Si credette così di aver trovato la realtà dell'idea: l'Uomo è l'*io* della storia; è lui, questo *ideale*, che si sviluppa, cioè si *realizza*. Egli è veramente reale e corporeo, perchè la storia è il suo corpo, del quale gli individui non sono che i membri.

Cristo è l'*io* della storia del mondo, anche di quella che precede la sua apparizione sulla terra. Per la filosofia moderna, questo *io* è l'Uomo; l'immagine di Cristo è divenuta l'effigie dell'Uomo; e l'Uomo, come tale, l'«Uomo» è il «*centro*» della storia. Con l'Uomo riappare il principio immaginario, perchè l'Uomo è come Cristo, un essere immaginario. L'Uomo, l'*io* della storia del mondo, chiude il ciclo del pensiero cristiano.

Il cerchio magico del Cristianesimo sarebbe infranto se cessasse il conflitto tra l'esistenza e la vocazione, cioè tra l'*Io* quale io sono e l'*Io* quale *debbo* essere; il *Cristianesimo* non sussiste che nell'aspirazione dell'idea verso la corporeità, e scomparirà il giorno in cui il conflitto che li separa verrà risolto. Dunque il Cristianesimo sussiste soltanto a condizione che l'idea rimanga idea (e Uomo e Umanità sono appunto delle idee incorporee). L'idea diventa corporea, lo Spirito incarnato o «perfetto» si agita dinanzi agli occhi del Cristiano e rappresenta nella sua immaginazione l'«ultimo giorno» o la «*mèta della storia*»; essa non è per lui la realtà del presente.

All'individuo è solo permesso di prender parte alla edificazione del regno di Dio; o, per adoperare lo stile moderno, allo sviluppo della storia dell'*umanità*, ed è in causa e a seconda della sua partecipazione che gli si riconosce un valore cristiano; o, nel senso moderno, *umano*; per il resto, egli non è che un mucchio di cenere o un alimento per i vermi.

Ma che l'individuo sia per se stesso una storia del mondo, e che il resto della storia non sia che sua proprietà, tale è un concetto che oltrepassa le vedute del cristiano. Per il cristiano la storia è superiore all'individuo, poichè essa è la storia di Cristo, ossia dell'«Uomo»; per l'egoista, invece, soltanto la *propria* storia ha un valore, poichè egli non intende svolgere che *se stesso* e non i progetti di Dio, i disegni della Provvidenza, la Libertà,

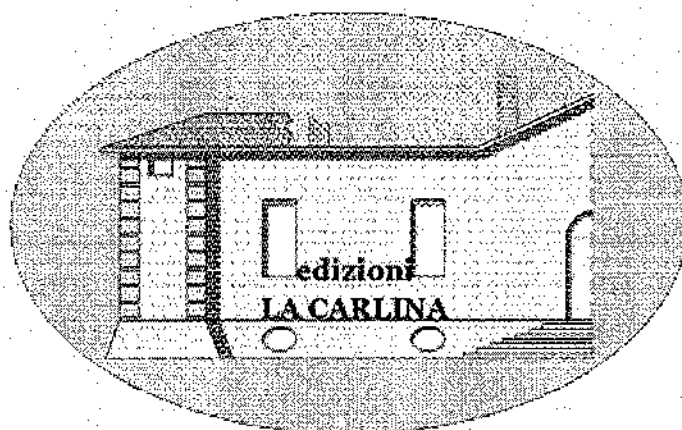
ecc. L'egoista non si considera quale uno strumento dell'Idea, o un vaso di Dio; egli non si riconosce alcuna vocazione; egli ritiene di avere un'altra ragione d'essere, invece di contribuire allo sviluppo dell'umanità, e non crede di essere obbligato a portarvi il proprio contributo; egli vive la propria vita, per se stesso, senza curarsi se alla umanità ne deriva una perdita o un utile. Se fossi certo di non essere frainteso, facendo credere che io voglia esaltare lo «stato naturale», mi piacerebbe ora ricordare «I tre zingari» del Lenau. — E che! Sono io forse al mondo per realizzarvi delle idee? per apportare col mio civismo la mia pietra alla realizzazione dell'idea di «Stato», o, col matrimonio, dare esistenza, quale sposo e padre, all'idea di Famiglia? Che m'importa di tale vocazione? Io non vivo secondo una vocazione, così come il fiore non germoglia e non esala il suo profumo per dovere.

L'Ideale «Uomo» sarà *realizzato* solo quando il concetto cristiano si trasformerà e diventerà: «*Io — l'Unico* — io sono l'Uomo». La domanda: «Che cos'è l'Uomo?», si muterà allora in questa: «Chi è l'Uomo?». E sarai *tu stesso* che dovrai rispondere. «Che cosa», significa il concetto da realizzare; cominciando da «Chi è», la domanda non ha più ragione di esistere, perchè la risposta è personalmente presente in chi interroga: la domanda è la sua propria risposta.

Si dice di Dio: «I nomi non ti definiscono». Così è pure di *me*: nessun *concetto* può esprimermi; nessuna cosa di ciò che si esibisce quale mia essenza può definirmi, poichè essi non sono che dei nomi. Si dice ancora di Dio che egli è perfetto e che quindi non ha alcuna vocazione d'aspirare verso la perfezione. Ebbene, la stessa cosa si deve pur dire di *me*.

Io sono il *proprietario* della mia potenza; e tale divento appunto nel momento stesso in cui acquisto la coscienza di sentirmi *Unico*. Nell'*Unico*, il possessore ritorna nel Nulla creatore dal quale è uscito. Qualunque essere superiore a *me*, sia esso Dio o Uomo, deve inchinarsi davanti al sentimento della mia unicità, e impallidire al sole di questa mia coscienza. Se io ripongo la mia causa in *me stesso*, l'*Unico*, essa riposa sul suo creatore effimero e perituro che da se stesso si consuma; quindi potrò veramente dire: — Io ho riposto la mia causa nel nulla.

FINE.



FF